# ¿A dónde vamos?
## Progreso en diferentes culturas

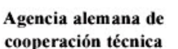
**Autores**
Rafael Archondo
Guadalupe Cajías
Enrique Camargo Manuel
Javier Hurtado
Jorge Miranda Luizaga
Viviana del Carpio Natcheff
Adán Pari Rodríguez
Félix Patzi
Pedro Pinto Supepí
Luis Rojas Aspiazu
Simón Yampara
Teresa Flores Bedregal
Wilder Molina A.
Yuri E. Tórrez R.
Michael Wiersing Sudau
Anja Tautenhahn de Méndez
Rubén Vargas

Memoria del Foro

# ¿A dónde vamos?

## Progreso en diferentes culturas





Agencia alemana de
cooperación técnica







Programa de
Investigación Estratégica
en Bolivia

Agencia Alemana de Cooperación Técnica GTZ
¿A dónde vamos?: Progreso en diferentes culturas / Agencia Alemana de Cooperación Técnica GTZ; Goethe-Institut; Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.-- La Paz: Fundación PIEB, 2004.

188 p.; fots.; 23 cm.-- (Serie: Investigaciones Coeditadas)

D.L.: 4-1-1512-04

ISBN: 99905-68-69-3 : Encuadernado

PROGRESO / DESARROLLO SOCIAL / CAMBIO SOCIAL / CONDICIONES SOCIALES / CULTURA / CULTURA QUECHUA / CULTURA AYMARA / CULTURA GUARANÍ
1. título


Edificio Fortaleza, Piso 6, of. 601
Av. Arce No. 2799, esquina calle Cordero, La Paz
Teléfonos: 243 25 82 - 243 18 66
Fax: 243 52 35
Correo electrónico: fundapieb@acelerate.com
Website: www.pieb.org
Casilla postal 12668

Diseño gráfico de cubierta: Alejandro Salazar
Diseño y diagramado: Moisés Mendoza Torralba
Fotografías: Eric Bauer
Edición: Rubén Vargas

Producción: EDOBOL
Telf.: 241 04 48
La Paz, Bolivia

*Impreso en Bolivia*
*Printed in Bolivia*

# ÍNDICE

# Presentación

Al inicio del proyecto "El concepto de progreso en distintas culturas" hubo una autorreflexión: ¿Qué hemos logrado en cuatro décadas de cooperación al desarrollo? ¿Por qué en muchos casos los impactos han sido tan magros? La hipótesis que surgió inicialmente fue que talvez la prevalencia de lo netamente técnico y el racionalismo occidental desplazó a segundo plano la dimensión cultural de progreso.

Dos instituciones alemanas que operan a nivel mundial, la Agencia alemana de cooperación técnica (GTZ) por parte de la cooperación al desarrollo, y el Goethe Institute por parte del trabajo cultural, emprendieron la insólita iniciativa de organizar juntos y casi simultáneamente seis foros en los distintos continentes sobre el mismo tema: ¿Qué entendemos por progreso? Los lugares de los eventos, elegidos por su diversidad cultural, fueron Alexandria/Egipto, Calcuta/India, La Paz/Bolivia, Windhoek/Namibia, Kaliningrado/Rusia y Gödelitz/Alemania. Los resultados de estos foros confluirán en una conferencia internacional que se llevará a cabo en Berlín, del 28 al 30 de noviembre de 2004. Esperamos que esta conferencia nos dé luces sobre la diversidad para definir, percibir y forjar progreso, que nos inspire a reorientar y enriquecer el trabajo cultural y de desarrollo y que nos permita encontrar respuestas a la pregunta: ¿A dónde vamos?

En el caso de Bolivia, los organizadores alemanes encontraron su aliado nacional en el Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB). El foro se realizó los días 7, 8 y 9 de mayo de 2004, en las instalaciones de la Universidad San Francisco de Asís, La Paz, y atrajo a casi mil participantes. Hubo gran cobertura del evento en todos los medios televisivos, radiales e impresos. Se integraron al programa artistas plásticos que expusieron obras referidas al tema, al igual que jóvenes escritores de El Alto y artistas de teatro. La proyección de la película "La nación clandestina" contó con la presencia del cineasta Jorge Sanjinés y numeroso público dialogó con él sobre desarrollo.

En cuanto a la metodología del evento, se recurrió a ponencias, debates en plenaria, trabajo en grupos, discusión en "fishbowl" y una entrevista pública.

El contenido de este libro en su primera parte reproduce las ponencias de los expositores que sirvieron como punto de partida para el debate en plenaria y como insumo para los grupos de trabajo.

En la segunda parte, estimadas y estimados lectores, encontrarán reflexiones y resúmenes de los moderadores del evento, enriquecidos por las observaciones e ideas de algunos de los participantes. Las fotos de Eric Bauer ilustran el escenario del Foro Progreso.

El foro buscó promover una discusión a nivel internacional, como una experiencia pionera de la cooperación internacional. Como telón de fondo, esta discusión cuestiona la visión de desarrollo de un modelo único, de una cultura universal absoluta que parece haber estado vigente hasta hoy. El evento provocó un intenso debate. No se llegaron a conclusiones cerradas, pues ese no era el propósito del mismo. Sí quedaron algunos puntos de coincidencia:

- El concepto de progreso no existe en las culturas de Bolivia. Lo que existe es una visión que trasciende ese término y que puede traducirse en el *summa qamaña*, para los aymaras; *ñandereco* para los guaraníes; *nisunaunkuxi* en el idioma vecino de los chiquitanos y *summaj kawsay* para los quechuas.
- Si bien no existe el término progreso en las culturas indígenas de Bolivia, que constituyen la mayoría de este país, éste tiene una resignificación que se traduce en el destino íntimo, en un bienestar colectivo, en términos de igualdad, de equilibrio entre hombre y naturaleza.
- Existe un mundo minoritario, pero que tiene el poder y domina el Estado y que está acoplado al modelo occidental del progreso, y un mundo mayoritario que quiere basarse y orientarse en los valores y tradiciones de la cosmovisión andina, no excluyendo ciertos elementos de modernidad.
- En el evento se ha visto la necesidad de que norte y sur establezcan un diálogo permanente y logren un pacto para evitar una sociedad de imposición.
- La necesidad de un diálogo abierto y tolerante también vale dentro del país. La sociedad multicultural y plurilingüe reconocida en la constitución del Estado boliviano está todavía lejos de ser realidad.

Elementos de nostalgia hacia los supuestos "días buenos de ayer" se entremezclaron con la utopía de un desarrollo sostenible con equidad donde el hombre vive en armonía con la naturaleza y en paz con los suyos. Se reconoció que a diferencia de los gobiernos anteriores el actual les da voz y escucha a los pueblos y que esto es una señal alentadora para unir la nación. De ahí se proyectan grandes expectativas hacia la Asamblea Constituyente.

El tiempo del evento se hizo escaso para que todos se pudieran pronunciar: los líderes de centros juveniles de El Alto, artistas, estudiantes, profesores e intelectuales de La Paz y de otras partes del país; las autoridades de los distintos pueblos indígenas y originarios de Bolivia; periodistas, empresarios, campesinos y miembros de la cooperación internacional.

En resumen, los organizadores creemos que hemos dado un buen primer paso para contextualizar el concepto de progreso. Muchos más deben seguir. Queremos invitarlos a hacerse parte de este proceso.

| Reinhard von Brunn | Manuel Negwer | Godofredo Sandoval |
|---|---|---|
| Director | Director | Director |
| GTZ Bolivia | Goethe-Institut | PIEB |

# Tres respuestas y una omisión

Rafael Archondo

Y como se dará cuenta el amable lector de este libro, los alemanes decidieron preguntarles a distintos representantes de igualmente distintos pueblos qué entendían ellos por progreso. Vaya curiosidad.

Lo hicieron casi para retornar al punto de partida, es decir, para decidir nuevamente cuál sería la meta común que, de ahora en adelante, podrían perseguir juntos cooperantes alemanes y cooperados variopintos del llamado Tercer Mundo. Es así que armaron un seminario itinerante y global para responder a esta fundamental pregunta. Progresemos todos, sí, pero antes entendamos bien qué meta compartimos, es decir, hacia dónde vamos, si es que realmente empleamos la misma ruta.

En Bolivia, los alemanes obtuvieron tres respuestas más o menos puntuales, pero se fueron con una enorme duda en el equipaje. Las tres citadas respuestas correspondieron a los aymaras, los quechuas y los indígenas amazónicos, y el vacío fue aportado por los llamados criollos o blanco-mestizos, quienes se las arreglaron para adherirse a alguna de las formulaciones dadas por sus compatriotas de piel morena. ¿Maniobra de camuflaje?, ¿falta de identidad propia?, no lo sabremos.

## Uno

Los aymaras pusieron sobre la mesa un ramillete complejo y alambicado de proposiciones filosóficas. Con ello quisieron hacerles saber a los alemanes o europeos en general que el ser aymara está revestido de un sobrado ropaje intelectual.

Aquello fue *cosmovisión* con todo el peso implícito en la palabra. Estamos hablando de un sistema de pensamiento repleto de conceptos extraídos de

la lengua vernácula o, mejor dicho, de un ángulo de observación de la naturaleza, el ser humano y el universo que aspira a reemplazar íntegramente a la mirada eurocéntrica. Los aymaras Simón Yampara y Félix Patzi, pero también sus aliados menos indígenas como Jorge Miranda o Javier Hurtado, se encargaron de plantar un contraste radical entre las ideas traídas con la conquista y los órdenes ideológicos de sus oprimidos originarios. Allí el individuo, aquí la comunidad; allí la acumulación, aquí la redistribución; allí el lucro, aquí la *chauchita*; allí la explotación de humanos, animales y plantas, aquí la armonía con el entorno; allí el patriarcado, aquí el *chacha-warmi*; allí el poder como privilegio, aquí el poder como cargo rotativo y oneroso. Por supuesto que hubo matices o el reconocimiento de que hace más de cinco siglos que ambas visiones se entrecruzan, pero lo central siempre descansó en la confrontación de una civilización con otra. Descolonicemos, pues, sacudamos la cáscara y hagamos brotar lo que estará sojuzgado mas no vencido, a decir de Silvia Rivera.

## Dos

Los quechuas quedaron un tanto rezagados en complejidad con respecto a sus hermanos de la montaña, aunque no por ello le ahorraron al auditorio quebraderos de cabeza. En ellos sí quedó claro, sin embargo, que lo quechua es nomás un componente central de la cultura boliviana y no su germen de superación-trascendencia.

Y lo quechua es sobre todo un idioma y un modo dulce de impartir experiencias. No es casual por ello que las fortalezas de los intelectuales de esta cultura sean la lingüística y la pedagogía y no así la filosofía. Ahí, en las aulas y en la auscultación del idioma reside su poder. En este caso ya no encontramos la ya percibida confrontación entre el mundo occidental europeo y lo indígena, sino un amplio espectro de complementación y matizaciones; el vasto territorio de los intercambios y las apropiaciones. Adán Pari y Luis Rojas fueron ejemplo patente de ello, afincados como están en la enseñanza y la comprensión del quehacer pedagógico. Así, mientras el aymara se perfila como guerrero y tribuno, el quechua parece más inclinado a la pizarra y al vocablo.

## Tres

En el caso de los indígenas amazónicos, la fiereza de la selva parece haberlos tornado calmados y apacibles. En nítido contraste con los aymaras, los pueblos del oriente parecen haber incorporado, sin grandes alardes, al colonizador dentro de la estantería de su mundo natural y armonioso. Y es

que, claro, más que un invasor éste parece haber cumplido el rol de una inclemencia del tiempo, finalmente domeñada por los otros factores contribuyentes del paisaje. Y así, con la tranquilidad con la que se vigila el crecimiento del maíz, se comprende la difícil refriega entre humanos y otros seres afines u hostiles. Y, entonces, llegan hasta allá los "sin tierra", sedientos de ocupación y revancha. Sus pares indígenas de la zona los convencen de que abandonen las tierras tomadas y los despiden con alegre parrillada. Nada de hondas, nada de palos, puros abrazos. En la Amazonía se ejerce el don de la persuasión por encima del acto de fuerza. Por eso, puede decirse que los indígenas del llano nos mostraron un escenario de vida complejo, pero sobre todo amplio y abarcador. Pedro Pinto y Enrique Camargo pusieron esos énfasis de tolerancia y respeto por lo diverso.

## Tres élites

¿Alguna conclusión desde esta apreciación más impresionista que sustantiva? Sí, al menos una: los pueblos indígenas de Bolivia han vivido de manera diferenciada la explosión de las identidades, reforzada por estas latitudes a partir del año 2000.

Y aquí las diferencias son notables. Los aymaras parecen haber desarrollado un ideal de ruptura más tajante con el Estado boliviano. En su argumentación subyace un anhelo de independencia radical frente al decurso de la República. No ocurre lo mismo con quechuas y amazónicos, que son variantes interesantes, pero siempre moderadas, de la postura principista aymara. Si bien los quechuas reconocen los cimientos de la llamada cultura andina, no parecen hallar contradicción entre su desarrollo autónomo en convivencia paralela o cruzada con las otras maneras de ver el mundo. Los amazónicos llegan a idéntica conclusión, aunque sus puntos culturales de partida sean muy diferentes. Estos pueblos manejan códigos distintos a los andinos y sin embargo comparten con ellos esa mirada asentada en la naturaleza y sus ciclos irremediables. ¿Descolonización?, ¿para qué?, si todos podemos colonizarnos mutuamente.

El seminario organizado por los alemanes logró captar la voz de estas élites indígenas, especializadas hoy en construir el arsenal identitario de sus pueblos. Valió la pena.

## ¿Y el individuo?

Pero, como ya quedó dicho, se echó en falta una posición identitaria que al menos reivindicara algo de la colonización española. Quienes tie-

nen sus rasgos en el rostro optan, al menos en La Paz, por la mimetización al interior del mundo indígena. Así, integrados simbólicamente en la mayoría nacional, no tienen necesidad de plantear su propia faz.

Sin embargo, bien sabemos, por Santa Cruz o Tarija, que una identidad criolla o hispano-boliviana sí existe y que, por diversas circunstancias, no tuvo chance de expresarse en el Foro propiciado por los alemanes. Y es que entre tanto fervor por lo comunitario, qué falta nos hacía una voz templada que salga en defensa del individuo, de su hedonismo, de sus pocas ganas de comprometerse con los demás, de su noble aspiración al anonimato o la flojera y al placentero ostracismo de unas vacaciones horizontales sobre una playa. Y así, ante tantos reduccionismos indígenas, que más tienden a fundar reductos que zonas de abierta convivencia, echamos de menos la idea de la fraternidad universal, así sea enunciada sólo como meta ilusoria y, por ello mismo, deseable.

# PONENCIAS

# ¿Existe el concepto progresista en las culturas indígenas de Bolivia?

Guadalupe Cajías

Una cita, de René Zavaleta Mercado: "Lo más parecido al 52 fue lo de Willka, en la guerra federal, aquí, otra vez, el poder indio se planteaba como exterminio de lo no indio, en un país en el que nadie sabrá nunca donde comienza el color de la piel".

Otra cita, de Amartya Sen: "¿Cuánto les ayudaría la riqueza a conseguir lo que quieren?

Aunque existe una relación entre la opulencia y los logros, ésta puede o no ser muy estrecha y puede muy bien depender extraordinariamente de otras circunstancias. La diferencia entre las dos perspectivas (es decir, entre la concentración de la atención exclusivamente en la riqueza económica y la concentración más general en la vida que podemos llevar) es una importante cuestión en la conceptualización del desarrollo. Como señaló Aristóteles, "la riqueza no es, desde luego, el bien que buscamos, pues no es más que un instrumento para conseguir algún otro fin".

## 1. Algunas anécdotas

Un técnico berlinés, Fritz, decidió casarse en Totora. La cita era a las nueve de la mañana en una casa de Cochabamba; novios e invitados debíamos trasladarnos en un bus. Pasaron los minutos y yo reclamé: "¿Por qué no salimos en horario?". Fritz se enojó: "Pareces alemana, déjanos disfrutar de esta tranquilidad".

Hans, después de 30 años de trabajar como disciplinado cooperante ale-

mán, decidió invertir en una ruinosa hacienda en Huata, en vez de disfrutar, sin sobresaltos, su jubilación en Bonn. "¿Por qué?", quise saber. "Porque acá tengo los cuatro tesoros del siglo XXI: agua, aire, silencio y espacio".

Paolo, administrador italiano de un teatro pluri/multi, está convencido de que en Yotala los artistas pueden encontrar la frescura para crear. "Acá –dice– todo está vivo; allá (donde les pagan miles de dólares) no hay tiempo para la contemplación". César, el director, recuerda a Walter Benjamin, quien en su *Angelus Novus* habla del ángel del progreso que es empujado hacia el futuro por un viento huracanado, al cual no logra resistir y que deja tras de sí un montón de escombros y basura.

Peter, holandés, acaba de anunciarme que quiere quedarse en La Paz. Lo miré asombrada: "¿Con tanta incertidumbre, con tantos titulares rebeldes, con tantos febreros y tantos octubres?". "Sí –dice– quiero quedarme. Acá, con mi esposa y mi hijo podemos ser felices".

## 2. Progreso y felicidad

Desde los griegos, la tradición occidental ha concentrado la idea de "progreso" en la relación del hombre con la naturaleza, a la cual puede sujetar a través de la técnica cada vez más sofisticada.

La historia de esa tradición occidental marca los hitos de un avance sin límites que llega a su máxima expresión en Hiroshima: la capacidad de domesticar la energía para atomizar al adversario. Medio siglo después, aun en tiempos de paz, también se evidencia que la tecnología ha engullido el oxígeno, el bosque, el río, la serenidad.

¿Qué ha pasado con la idea de "progreso" como sinónimo de bienestar material? ¿Dónde está la relación del progreso con la calidad de vida?

En otras cosmovisiones, la idea de "progreso" no se relaciona necesariamente con la producción y el consumo de mercaderías sino con la felicidad.

## 3. Plurisangre

Y yo, desde mi escritorio, ¿qué puedo decir?

Aunque me han invitado a este foro tricontinental como parte de los "blancomestizos", debo dejar en claro que no represento a nadie y que no tengo la experiencia de reflexionar sobre mi origen, como publicaron los

colegas que me acompañan. Probablemente, hubiera sido más representativo un habitante de la zona Sur, de los barrios sin vendedores ambulantes, que sólo sale de su refugio para inspeccionar su fábrica en El Alto, o para partir, desde el aeropuerto, rumbo a Miami.

Sin embargo, quizá mi pequeña biografía sirva para relacionar progreso y felicidad. Vengo de una conjunción de todas las sangres: árabe norafricana, lusitana ibérica, germana centroeuropea, cruceña provinciana, yungueña del sur, y siempre me preguntan si soy hindú. Crecí en medio de todos los colores de cabellos y todos los tonos de ojos, con tantas ideas diversas. Cumplí año tras año en Sopocachi, el barrio del progreso paceño, donde los aristócratas diseñaban sus casas soñando con París, pero con ventanales hacia el Illimani y kantutas y retamas en los jardines. Caminé por las calles que eran la frontera entre los intelectuales que regresaban del trabajo y las lecheras que bajaban bailarinas los días de festividad. Viví en el Montículo, el parque de las niñas bonitas y de los bohemios incurables, donde el 10 de abril de 1952 los cholos y las barzolas definieron el curso de la Revolución.

Estudié en el Deutsche Schule. Sin embargo, la disciplina aprendida no logré reencontrarla en el empleo profesional sino en el festejo popular. Era en la fiesta patronal donde podía observar que la gente invertía dinero, esfuerzo, entrenamiento; donde había creación, originalidad, integración. Todas las comparsas esperaban pacientemente su turno y no había "coima" que las haga romper el orden establecido. Todos los bailarines respetaban la hilera en su grupo, cumplían el rol asignado. Además, se divertían y, como si fuese lo menos importante, generaban movimiento económico. Pero tampoco debemos olvidar que en ese ritual están implícitas nociones de fertilidad y de sacrificio.

Descubrí que nuestras arcas republicanas se llenaron más con los réditos del "vicio" que con los de la industrialización. Los impuestos a la coca salvaron la falta de venta de las minas inundadas, durante la primera época republicana; la coca "blanqueada" amortizó las políticas del ajuste estructural en el siglo XX. No fueron ni la venta del maíz ni la imagen idílica del "granero del valle" las que sustentaron los campos a fines del XIX, sino la venta infinita en las chicherías del valle. Los tributos del estigmatizado tabaco mantienen a las universidades públicas en pleno siglo XXI.

## 4. Las energías están en otra parte

Tal vez habría que remontarse a la época de Cristóbal Colón, Hernán Cortés y Francisco Pizarro. Aunque con diferentes grados de instrucción,

todos llegaron del mar, como hombres de metal y con aliento de fuego. Conquistaron no porque sabían más, sino porque sus armas eran más poderosas: el progreso avanza con las guerras. ¡Oh paradoja!, es con la muerte que el ser humano inventa, doblega y arrasa.

Sin embargo, como dicen los poetas, nos quedó la maldición de Malinche. Fascinados por esos hombres barbados, los latinoamericanos vivimos 500 años seguros de que el progreso sólo llegaba desde "allá". Siempre estamos retrasados porque siempre nos comparan con los más viejos, los "más avanzados".

La cooperación internacional, con o sin ingenuidad, también es parte de esa idea. Los que llegan cruzando los océanos son los que traen el "progreso", la "modernidad", hacia donde hay que ir, no importa el costo de la felicidad o de la libertad.

"Progreso" y "modernidad", entendidos o sobreentendidos permanentemente como mayores ingresos económicos, mayor consumo, mucho confort plastificado y, poco a poco, cambios de vestimentas: ¡fuera velos!, ¡fuera polleras! Las fotos de sus almanaques y afiches repiten lo mismo: una mujer indígena pobre, abusada e infeliz.

¿Por qué tanto dinero invertido no ha cambiado esa imagen? ¿No será porque nuestras verdaderas energías están en otra parte?

## 5. Rupturas

Es hora de reflexionar para luego actuar. Algo no ha funcionado y tanto no ha funcionado que el inicio del siglo XXI marca con brutalidad las rupturas de los diferentes tiempos históricos y sus respectivas resistencias y rebeliones. El 11 de septiembre desde Nueva York se mostró que la primera guerra civil mundial había comenzado, como contratapa sangrienta de cuentas pendientes desde las Cruzadas a la globalización sin fronteras. El 12 de octubre, desde El Alto, 512 años después del "descubrimiento" de América, marcó también con sangre que todos los ríos se habían juntado: los reclamos del año, el desempleo y la migración obligada por un modelo despiadado, las tareas inconclusas de la democracia, las demoras desde la Revolución del 52, la exclusión durante toda la República, el desprecio desde la invasión.

## 6. Encuentros

Aunque muchos pregonen el Apocalipsis y el fin de la historia, o el fin

de la humanidad, maestros anarquistas como Rafael Barret o Líber Forty nos enseñan que siempre es posible soñar con acercarnos a otro mundo posible, con más libertad y más justicia, aunque esa línea a veces se puede desdibujar en el horizonte.

Ninguna solución vendrá por el conflicto; nos lo muestran con crudeza las guerras civiles centroamericanas, los enfrentamientos tribales africanos. Creemos, firmemente, que es posible todavía construir puentes y provocar sinergias.

El 94% de los encuestados dice estar orgulloso de ser boliviano y la mayoría tiene una idea de patria, como la tierra sin mal que buscaron sus antepasados.

El gran encuentro llegará por la cultura, ése es el escenario donde se pueden explicar las búsquedas de felicidad, las nociones del tiempo, la construcción del espacio, la defensa a muerte del Salar.

Sólo daré un ejemplo para ilustrar las posibilidades que dan el respeto mutuo, la conjunción de distintas sabidurías, la unificación de diferentes experiencias. Hace 500 años, los hombres de metal y, peor aun, los hombres con una cruz, persiguieron, exiliaron, quemaron a los médicos nativos. No los silenciaron. Durante 500 años, la sabiduría tradicional andina ha sobrevivido, acusada de superchería, de ignorante, de oscura y de retrasada. Ha sobrevivido. Hoy, la medicina internacional reconoce que la peor derrota del médico es la enfermedad y quiere aprender de esas culturas que protegen al espíritu como inversión para evitar el mal corporal. Por su parte, la medicina kallahuaya reconoce que no logró avanzar en las cirugías y en el control de las epidemias.

Hace poco, el Ministro de Salud, un médico occidental, inauguró el hospital andino en Curva y espera expandir ese conocimiento a todo el país, a todo el mundo. Que trabajen juntos especialistas universitarios con pastores herbarios.

Quizás aún hay tiempo para detenernos y para preguntarnos dónde estamos, dónde quisiéramos llegar y qué estaríamos dispuestos a sacrificar para estar allá; cuáles son nuestras fuerzas y cuántas fuerzas externas necesitamos.

Y, sobre todo, si es el progreso de engranajes, humaredas, apuros y soledades el que queremos. O, si acaso, es posible soñar un desarrollo

con felicidad, donde el bienestar no esté reñido con la sostenibilidad y exista disciplina y esfuerzo para trabajar, pero también tiempo y amigos para bailar.

# El concepto de progreso en la cultura guaraní

Enrique Camargo Manuel

Nuestro pueblo es un grupo étnico con importante presencia en Bolivia, Paraguay, Argentina, Uruguay y Brasil. Es uno de los pueblos que han presentado férrea resistencia al colonialismo, tanto en el plano militar como en el cultural, defendiendo, ante todo, su Modo de Ser (**Ñandereko**) manifestado en el ser (**Iyaambae**) "libre y dueño de sí mismo", la felicidad (**yerovia katu**), como la máxima expresión de una condición de vida óptima y "el don de dar (**mborerekua**) que pone en ejercicio la verdadera reciprocidad". Éstos y otros son los valores existenciales que nuestros antepasados han defendido por más de tres siglos, constituyéndose en base para la existencia del pueblo guaraní, procurando de ese modo asegurar la vigencia de una vida digna para cada uno de los miembros de la familia, la comunidad, el conjunto de comunidades y la gran familia guaraní que desde tiempos inmemoriales ocupa el extenso territorio donde ha desarrollado su forma de vida. Lamentablemente, el proceso por el cual nuestro pueblo se ha encaminado ha sido bruscamente interrumpido a finales del siglo XIX; en esta interrupción, el principal protagonista ha sido el Estado boliviano. Sin embargo, los elementos que se han mencionados han sido determinantes para el resurgimiento de un pueblo que recupera su modo de ser e incorpora de manera selectiva elementos externos positivos, con enorme capacidad para superar los efectos negativos del pasado, bajo la conducción de su organización que es la Asamblea del Pueblo Guaraní de Bolivia.

El concepto de progreso en la visión guaraní se entiende como el **equilibrio perfecto** entre el **bienestar social** (de las personas, familia, comunidad y del pueblo en su conjunto) y el **bienestar económico**; ambos aspectos se basan en el Modo de Ser guaraní. Esto implica que el progreso no es una cuestión de cuánto se tiene o se acumula, es más bien cuánto y cómo se disfruta la vida y cuál es la capacidad para hacer que las familias y la co-

munidad tengan las mejores condiciones para disfrutar de forma plena una vida mejor. El progreso es íntegro y tiene que ver con la riqueza interior de cada hombre y mujer que forma parte de una comunidad guaraní, pues comprender el progreso separado de la base cultural sería muy engañoso y destructor de la cultura guaraní.

La relación de **complementación recíproca, perfecta y armoniosa** entre lo social y lo económico es lo que para nosotros llegar a ser "la tierra sin mal" (**Ɨvɨmaräa**). La tierra sin mal es el estado perfecto que el pueblo guaraní siempre ha buscado en el pasado lejano y lo seguirá buscando en el futuro cercano. Esto quiere decir que el encuentro **con la tierra sin mal es llegar al progreso o desarrollo pleno.**

El Ɨvɨmaräa, como el estado ideal del pueblo guaraní, exige condiciones que no siempre son compatibles con otros sistemas u otro tipo de desarrollo, pues en el Ɨvɨmaräa prevalece el **yerovia katu**, "la felicidad de las personas y la colectividad sin exclusión". El concepto de felicidad, como lo comprendemos los guaraníes, es la consecuencia de la felicidad de otros (grupo o familias) y no se la obtiene a costa de otros.

Para que un guaraní se sienta plenamente feliz, primeramente debe estar seguro que sus semejantes están felices. Esto, en razón de que cada persona es considerada como **mensajero** de un Ser superior, por tanto es digno de las mejores atenciones, aun si fuese de una comunidad desconocida; pero si es guaraní, requiere la mejor atención. Por tanto, el **compartir** y el **distribuir** las cosas que se tiene y se obtiene es también compartir con un Ser muy superior. Así, el compartir se constituye en una norma de vida a la cual el guaraní deberá sujetarse, y su práctica cotidiana será siempre el **mborerekua** (el don de dar). Bajo el concepto de mborerekua, la idea de la propiedad privada relacionada a los bienes materiales no tiene cabida. La acumulación de las cosas no está pensada, primeramente, en las personas que las han adquirido, sino en la comunidad y la familia; y en esta visión la persona es sólo un instrumento o recurso para lograr siempre algo mejor. Es por esta forma de vida por la que nuestros antepasados lucharon, para defender su autonomía y para desarrollar sin interferencia un Estado propio.

El Ɨvɨmaräa es el Estado donde la libertad de las personas no está condicionada por factores externos o por sistemas desconocidos. Es el logro de la verdadera **libertad** (**yeyora katuete**). La libertad se comprende no sólo como la liberación de la opresión física a la que están sometidas las personas; es más importante la libertad interior de las personas, lo que hace que prevalezca la vida comunitaria. Debemos comprender que sólo la

libertad interior hará que el hombre guaraní pueda estar bien con sus semejantes o con sus hermanos en la comunidad, lo cual hará de la familia una sólida organización donde los lazos de parentesco (**oñojetävavae**) no puedan romperse y donde las condiciones geográficas no sean impedimento para la unidad del pueblo guaraní.

Otro elemento importante de esta idea de un Estado perfecto es el **ñomboete**. Los guaranís somos respetuosos de todas las cosas que nos rodean, es decir, de la madre naturaleza y de nuestros semejantes. El respeto no es una virtud que se aprende o se adquiere a lo largo de la vida, es algo que está dentro de nosotros mismos. Es ésta la explicación del comportamiento colectivo del pueblo guaraní de estos últimos tiempos, que ha demostrado que su accionar no es con violencia; al contrario, primeramente pone en ejercicio toda su capacidad de persuasión y negociación; sólo después de haber agotado estos recursos y el don de la palabra procede a la toma de acciones de hecho.

Un ejemplo que visualiza este comportamiento es la siguiente experiencia: Cuando un grupo del Movimiento Sin Tierra quiso posesionarse de las tierras de la comunidad guaraní en el Isoso, la comunidad se movilizó respondiendo no con violencia sino con toda su capacidad de diálogo hasta convencer al grupo Sin Tierra que debía retirarse de la zona. Y así fue. Los dirigentes decían "**opako romboyerovaye**" (los hemos hecho retornar). Esta expresión es muy diferente a la expulsión. La contienda por la tierra concluyó con una churrasqueada y una cordial despedida.

Todos los elementos que se han mencionado los resumimos como el verdadero Modo de Ser guaraní (el Ñandereko guaraní).

## ¿Cómo compatibilizamos el Modo de Ser guaraní con la situación actual?

Todos los elementos que se han mencionado son la esencia para la construcción de un modelo de vivencia intercultural del pueblo guaraní en el contexto nacional. La sociedad actual no guaraní que conocemos requiere de algunos elementos del Modo de Ser guaraní para construir una sociedad interculturalmente sólida. Nuestro país, Bolivia, tiene riquezas, no sólo recursos naturales sino también valores culturales. Estos valores deben ser catalogados como riquezas que el país y el mundo requieren explotar con suma urgencia para lograr el verdadero progreso.

El sentido de **la libertad que posee cada pueblo indígena**, por cierto

muy estropeado hoy en día, requiere ser cultivado en pro de la gestación de las autonomías indígenas, pensadas como la gestión de su propio desarrollo concordante con los valores y principio existenciales de su cultura, sin desmarcarse de la dimensión mayor que son los estados nacionales.

El sentido de la reciprocidad (**mborerekua**): Los recursos naturales que tiene un país no corresponden exclusivamente a cierto sector, grupo o entidad. Los recursos son propiedad de la colectividad, es decir, de la comunidad. Por tanto, las cosas que se obtienen deben beneficiar a todos. Cuanto más oportunidades se tiene para obtener beneficios de los recursos naturales, mayor será la oportunidad para distribuir los beneficios. El concepto de **mborerekua** se comprende no como la obligación de "dar" sino como el don de dar y compartir, que va más allá de una simple solidaridad fingida.

El sentido del respeto (**ñomboete**): En la sociedad actual, creemos que el respeto es una cuestión que se tiene que aprender o imponer. "Exijo respeto" es la expresión que con mucha frecuencia se emplea en diferentes escenarios. El sentido de respeto consiste en la delicadeza de comprender en qué medida no estoy afectando la felicidad y la tranquilidad de mis semejantes o de algún grupo en particular. Es la precaución permanente para no afectar los derechos de otras personas y de la vida. El **ñomboete** es un elemento importante como base para una efectiva democracia.

En resumen, el **Teko guaraní** (Modo de Ser guaraní) puede constituirse en alternativa viable para los estados de carácter multiétnico y pluricultural. El pacto social será posible siempre y cuando se respeten los modos de ser, intereses y expectativas de los grupos y sectores sistemáticamente excluidos del Estado. Y los grupos que se encuentran en desventaja también deben hacer el esfuerzo de contribuir con todos los elementos positivos que poseen o que adquirieron como herencia ancestral.

**La adaptación del concepto de progreso en la cultura guaraní**

La palabra **okuakua** quiere decir "algo que está en permanente crecimiento". El maíz no se queda en su lugar, crece día a día hasta llegar al **yaguɨye** (maduración). Las culturas y los pueblos indígenas crecen día a día y llegan a su plenitud. Sólo que cada uno crece de forma distinta y con ritmo diferente, dependiendo de las condiciones y las opciones que ha tomado.

Bajo este marco, es importante dar a conocer lo que ha experimentado el pueblo guaraní de Bolivia. Desde la masacre de Kuruyuki en 1892, cuan-

do el ejército boliviano en apoyo a los ganaderos del sudeste de Bolivia masacró sin contemplación a miles de guaraníes que con justa razón demandaban la expulsión de los invasores de la región del Chaco boliviano, hubo un silencio de casi cien años. En 1986, con el liderazgo de comunidades libres y de algunas que estaban ya organizadas para desarrollar trabajos productivos, se iniciaron las movilizaciones hacia la constitución de una organización que represente a todas las comunidades, familias y personas guaranís. Se realizaron consultas comunales e interzonales; lo sorprendente de este proceso fue que en menos de un año (seis meses después de iniciada la movilización) se realizó la primera gran asamblea de constitución de la organización guaraní, con un mandato muy preciso. El 7 de febrero de 1987 nació la Asamblea del Pueblo Guaraní.

La particularidad de esta organización es que, desde su fundación, no recibe el mandato de representar a las personas, familias, comunidades, grupo de comunidades o zonas; se le otorga la facultad y la responsabilidad de conducir el desarrollo (**kuakua**) del pueblo guaraní en todo el territorio nacional y en los lugares donde se encuentra una persona o una familia guaraní, traspasando las fronteras nacionales.

Sobre esta base, el pueblo guaraní ha estructurado su organización con la finalidad de responder a las necesidades más apremiantes de cada familia y comunidad que pertenece a la organización. En los primeros dos años, la conducción de la organización era rotativa, a cargo de los denominados delegados de turno. Posteriormente, se asumió que la conducción estaría a cargo de un Secretariado Ejecutivo y de los responsables de las Áreas de Trabajo. En los últimos tiempos, la conducción organizativa se la hace a través de la Dirección Nacional de la Asamblea del Pueblo Guaraní, instancia en la cual están el presidente y los responsables de las Áreas de Trabajo bajo la vigilancia permanente de un representante del Consejo de Capitanes Guaranís de Bolivia.

Las Áreas de Trabajo que se han establecido en la organización son: Producción, Infraestructura, Salud, Educación, Tierra-Territorio, Recursos Naturales y Medio Ambiente, Genero y Comunicación. La Gran Asamblea elige un responsable para cada Área. Los responsables ejercen el cargo por dos años, pudiendo ser reelegidos si es que la Asamblea aprueba su trabajo durante la gestión que les ha tocado desempeñar.

La Asamblea del Pueblo Guaraní define su plan estratégico de acción basado en el mandato de la Gran Asamblea, el Consejo de Capitanes Guaranís de Bolivia y el Consejo de Sabios (**Arakuaiya**). El Plan Estratégico de

Desarrollo Guaraní se constituye en el plan maestro para el accionar de las zonas (conjunto de comunidades).

El planteamiento del pueblo guaraní para estructurar su organización de esta forma es combinar su accionar político con los programas de desarrollo guaraní. Es decir, lo político se torna tan importante como los programas de desarrollo que tienen la misión principal de superar los altos niveles de pobreza a través de la producción, obras comunitarias, salud, educación, las demandas territoriales, la defensa de los recursos naturales y medio ambiente, el abordaje de la equidad de género y la comunicación guaraní. En este escenario se desenvuelve el pueblo guaraní.

La consigna que se recoge de las asambleas comunales, zonales, interzonales y nacionales es bastante clara, en el sentido de no tener miedo, si es que las condiciones están dadas o si las circunstancias lo exigen, de relacionarse con el mundo externo y todo cuanto ello implique. Lo importante es no dejarse arrastrar por esas corrientes. No tener miedo a la tecnología, pues el uso de las cosas inventadas por la humanidad también es un derecho de todos, siempre que sean cosas lícitas y que aseguren el bienestar de las personas. Se debe trabajar en la línea que plantea la preeminencia del Modo de Ser guaraní (preeminencia cultural) sobre todas las cosas externas, principalmente la tecnología y el dinero. Un pueblo que privilegia lo tecnológico y el dinero más que a las personas automáticamente deja de ser tal pueblo.

Existen matrices operacionales (son, en sí mismas, fines de la organización) que posibilitan el trabajo de la organización guaraní y de otros pueblos en la línea del equilibrio (esto quiere decir: ni tan conservador ni muy vulnerable culturalmente). Uno de los asuntos que se puede mencionar con certeza es la experiencia de la Educación Intercultural Bilingüe y su aplicación en los espacios formales (escuela) y en la comunidad. La educación bilingüe no sólo responde a los propósitos pedagógicos y al derecho de aprender en el idioma materno; es, sobre todo, un trabajo que desarrolla los elementos positivos para el enraizamiento cultural, uno de cuyos dinamizadores es el idioma materno que se usa en la casa, en el seno familiar y, últimamente, en la escuela.

Otro componente de la matriz operacional es la demanda territorial guaraní. Si no hay territorio, difícilmente se puede desarrollar un pueblo culturalmente sólido. Tampoco existe la autoestima individual y colectiva. Lo territorial es la base para todas las otras áreas de desarrollo. A partir de la consolidación de los derechos territoriales se desprenden los programas

productivos, de gestión territorial, la representación de la sociedad local y se posibilitan las acciones de derechos humanos individuales y colectivos.

Es importante poner en claro que si bien la globalización llega con vientos huracanados que arrastran todo cuanto está a su paso, las culturas indígenas tienen la posibilidad de quedar firmes en el lugar donde están por la profundidad y firmeza de sus raíces y, luego, adecuar lo que mejor conviene a sus intereses. La globalización no es algo invencible, está claro que llega a todos, pero no puede absorber a todos. He aquí el reto mayor. Los pueblos indígenas tenemos el reto de estar en condiciones de adelantarnos a los acontecimientos y defender nuestro modo de ser, teniendo presente que vendrán días difíciles, pero existen elementos muy valiosos que nos permitirán afrontar las tendencias externas. Estos elementos son: la comprensión de que los indígenas somos una sola familia, la utilización de la unidad y la reciprocidad como medios de desarrollo y defensa de la dignidad y también nuestros idiomas, que son nuestra carta de presentación al mundo externo.

# El concepto de progreso en los Andes

Javier Hurtado

La iniciativa de la cooperación alemana (GTZ) para realizar un evento sobre los conceptos de progreso y desarrollo en las distintas culturas y naciones del mundo es un paso saludable que muestra que una agencia de desarrollo de la cultura dominante occidental está asumiendo que la suya no es la única ni mejor opción civilizatoria en la historia de la humanidad.

Es de esperar que no promueva otra visión recurrente en el mundo contemporáneo y culposo, la idealización de las culturas indígenas, y que, por el contrario, podamos cooperarnos en la recuperación crítica de todos los aportes de la historia humana sobre el planeta.

En los Andes y la Amazonía, a lo largo de la historia humana, hubo civilizaciones complejas que desarrollaron respuestas altamente eficientes y sostenibles para resolver la administración de los recursos naturales y humanos.

Estas formas de cosmovisión, organización social, económica y cultural fueron militarmente derrotadas por la invasión cristiana por efecto de sus debilidades y confrontaciones internas y por la superioridad militar de la cultura invasora. Sin embargo, los pueblos indígenas que hoy viven en los Andes y la Amazonía son todavía portadores, en muchos casos silenciosos, de respuestas válidas para solucionar los problemas más acuciantes de la humanidad en temas agroecológicos, productivos, de salud y espirituales.

El rasgo más importante de la concepción andina con relación al concepto de progreso es su cosmovisión de la vida, la cual en última instancia está determinada por su relación con el escenario geográfico y agroecológico.

En el hemisferio norte, el escenario ecológico, que tiene cuatro estaciones climáticas estables, grandes extensiones planas, ríos de corriente anual, etc., llevó a sus pobladores a percibirse como el centro de una creación divina que todo lo hizo para el beneficio y goce del ser humano. En cambio, en los Andes, los seres humanos se enfrentaron y se enfrentan hoy a una naturaleza de sólo dos estaciones, la húmeda y la seca, producto de su lugar semitórrido en el planeta en el que se combinan la alta montaña con escasos terrenos planos, ríos caudalosos en una época y casi secos en la otra, donde en un mismo lugar el clima puede tener variaciones radicales, donde subiendo o bajando las montañas se pasa por las cuatro estaciones, en realidad se pasa por un nicho ecológico distinto cada 200 metros. En las punas de los Andes, en un mismo día, se puede pasar de 40 grados centígrados en el sol a 15 en la sombra y a menos 10 grados en la noche.

Hoy, la inestabilidad climática es aun mayor debido a la crisis del medio ambiente que desataron el industrialismo, la sociedad de consumo moderna y la miseria de la mayoría de los habitantes del planeta.

No es una casualidad que este escenario haya llevado a los hombres a comprender que el ser y la inteligencia suprema es la naturaleza en sí misma y no un ser externo, y que el ser humano es una parte más de la creación, un hijo de la Tierra y del Sol, un hermano de los ríos y del cóndor o el puma. La vida y la naturaleza no fueron hechas para su explotación y goce unívoco sino para aprehenderlas en una relación recíproca.

El entorno y la cosmovisión de la cultura occidental permitieron desarrollar rápidamente un concepto de tecnología instrumental: la herramienta que amplifica la fuerza humana para darle la capacidad y facilitar la explotación y domesticación de la naturaleza, para ponerla a su servicio. No es casual que en esa cultura se complejizó el arado egipcio hasta llegar a los tractores y al robot. Y que desde Sócrates hasta Trotsky se esforzaron por darle al hombre el poder sobre la naturaleza y la historia.

Su idea de progreso lineal, infinito y darwinista, de supremacías sucesivas, ha conducido a la humanidad, en su paso por la adolescencia, a encontrarse con los límites del planeta. Hoy, su concepto tecnológico como sustento del progreso sólo es pensable mediante la extensión de su idea colonizadora a otros cuerpos celestes, que llevará a la raza humana, como depredadora, a la Luna, Marte y al infinito.

En los Andes, el hombre se vio obligado a desarrollar un concepto tecnológico más humilde frente a la naturaleza. Este concepto consiste prin-

cipalmente en el conocimiento de las leyes de la naturaleza, en el respeto y temor a éstas, en la posibilidad de aprovecharlas sobre la base de su conocimiento. Por estas razones, así como en las lenguas nativas no hay conceptos para las cuatro estaciones tampoco los hay para explotar la naturaleza, sino conceptos de reciprocidad con ella, como la *challa*; porque el paradigma más importante de sus actos de producción y reproducción es, justamente, replicar y cuidar la vida en todas sus formas biológicas. De ahí viene el vasto conocimiento del uso medicinal de las plantas para beneficio del ser humano y el conocimiento de los animales y de las plantas que ejercen el control biológico.

Esta cosmovisión indígena, que bien puede corresponder a una etapa infantil de la mayor parte de la humanidad, incluidas las culturas presocráticas, fue considerada superada por la visión lineal y fatal de la historia que tiene Occidente. Pero no así por los indios que consideran a la historia como un eterno retorno entre el pasado y el futuro.

El hecho es que la civilización occidental ha transitado por la modernidad monopolizando los beneficios de ésta para una parte pequeña de la humanidad y por un período limitado de tiempo, condenando a la mayoría a condiciones de vida inhumanas y al planeta a límites no sustentables ni sostenibles (el 80% de los recursos energéticos es consumido sólo por el 20% de la población).

Hoy, para reinventar el futuro, no estamos condenados a una ficción futurista occidental unilateral; por obra de la propia historia, tenemos la suerte de contar con los indígenas, que son los portadores por excelencia de la memoria que puede sustentar una parte del futuro. La complementariedad ideal de este futuro está, en parte, en la tecnología y la ciencia conocidas como occidentales, pero que son en realidad productos universales de la historia humana. Lo occidental es, fundamentalmente, la forma y la ética de su uso.

Fue el estado de ánimo emocional de adolescente de Occidente lo que hizo que los avances tecnológicos, como la llegada del hombre a la Luna o el Internet, fueran mostrados con la banderita americana y no como una conquista de toda la humanidad, que puso su granito o su volqueta de arena a través de un modelo de acumulación global que se expandió ya en el siglo XV.

Hoy, resulta anacrónico y retrógrado acumular valores de cambio y títulos que no se pueden comer o usar sino a costa de la biodiversidad y de

la dignidad del ser humano. Esta actitud siempre fue retrógrada, pero hasta hace unas décadas todavía parecía que la civilización aparentemente vencedora podía disfrutar indefinidamente de privilegios sin mayores consecuencias que el sufrimiento de los desheredados.

Recién en el ultimo cuarto del siglo XX, la academia del mundo dominante descubrió que el planeta tiene limites, que es una aldea global, que la miseria de la mayoría de la humanidad producida por su mezquindad es también letalmente depredadora del único planeta que compartiremos con sus hijos.

Ahora ya sabemos a ciencia cierta que el conjunto de la humanidad es como un cuerpo humano integral, articulado y dependiente. La división internacional del trabajo que la civilización dominante impuso constituyó un cuerpo en el cual ellos son los órganos vitales que purifican la sangre y los pueblos oprimidos somos los huesos que producen la sangre. En un cuerpo humano sano es fundamental una relación equilibrada y de reciprocidad. Pero nuestra relación es, desde hace más de 500 años, una relación de adolescentes, inspirada en una visión adolescente de la competencia como es la teoría darwinista de la supremacía natural del más fuerte.

Hoy, la propia academia de las elites dominantes sabe que todas las formas de vida sobre el planeta y el planeta mismo se han desarrollado como producto de procesos continuos y complejos de cooperación e intercambio recíproco. Pero les cuesta llevar esta conclusión a la praxis de vida, porque para ello deben renunciar a su estilo de vida consumista y cambiar el conjunto de su concepción y forma de vida.

A pesar de que las plagas que anuncia el Apocalipsis de su Biblia ya están presentes en el recalentamiento global, en las vacas locas, en el SIDA y en otras pestes producidas esencialmente por su comportamiento en relación con la vida, el imperio se niega a firmar un compromiso, incluso muy tardío, como en de Kioto. No puede escuchar a la Madre Tierra porque sólo supo dominarla y manipularla en su beneficio.

El conjunto de los ciudadanos del mundo, el mercado, la tecnología, el emprendedor y la clase política tenemos el desafió de generar un modelo de progreso y desarrollo que, en lo esencial, reproduzca la naturaleza y la vida, la respete, la cuide y se consagre a ella. Un paradigma civilizatorio diverso, multicultural, tolerante y flexible que recoja todos los aportes de la historia y nos permita iniciar la etapa madura de nuestra historia en el planeta.

# Hacia una visión multicultural de la Calidad de Vida desde los Andes, la Amazonía y el Chaco

Jorge Miranda Luizaga
Viviana del Carpio Natcheff

## Antecedentes

El territorio que comprende la Amazonía y los Andes es megadiverso, y Bolivia, como país inserto en el corazón de estas dos regiones, alberga en su territorio 46 ecoregiones, 190 ecosistemas y 19 bioclimas (Servicio Nacional de Áreas Protegidas SERNAP, La Paz, 2004).

En el territorio andino-amazónico habitan en la actualidad más de 69 grupos étnicos de culturas diferentes, 39 de los cuales se encuentran en Bolivia. En Bolivia, estos grupos étnicos representan el 62% de la población (datos del Censo 2001). Entre ellos, se encuentran los aymaras y quechuas, con una población aproximada de tres millones de habitantes; son los herederos de la cultura más importante de Sudamérica, cuyo centro cívico y ceremonial es Tiwanaku, gestor ideológico y espiritual del Incario, y su gran territorio, el Tawantinsuyu, que abarcó el Ecuador, Perú, Bolivia y parte de Chile y la Argentina.

Para medir los alcances más relevantes de esta cultura y como indicador taxonómico y sociocultural, tomamos en cuenta los cambios científico-técnicos que ella misma ha generado y que definen las políticas y estrategias de "Buen Vivir". En este sentido, de acuerdo con la sugerencia de Kuhn sobre las estructuras de las revoluciones científicas y a la tesis de Tofler sobre la Tercera Ola, reconstruimos las dos revoluciones científicas previas a la tercera. La primera es la Revolución Agrícola, gestada en los Andes por su diversidad ecológica, que tiene una estrategia de uso y manejo de la biodiversidad con una visión de "Buen Vivir", conceptualizada

como Suma Qamaña, Sumaq Kawsay o Ñande Reko en aymara, quechua y guaraní, respectivamente. Producto de esa visión, estas culturas han generado el 40% de la alimentación del mundo actual. La segunda revolución es la Industrial, la que ha generado el actual concepto de progreso.

La visión del progreso occidental se acuñó con dos fuentes culturales: la semítica y la griega. La primera se encuentra en el relato de la creación bíblica cristiana, donde el hombre es creado por dios y su misión es "someter a la Tierra" y, a través de ello, "desarrollar" la obra del creador. Ahí se originan los conceptos de individuo, yo, libertad individual, derecho, etc. La otra fuente, la griega, se basa en la concepción de la racionalidad y la ciencia, que eclosiona en el *Aufklärung* y se cumple en la Revolución Industrial, para la cual progreso significa "desarrollo autosostenido" y se fundamenta en la omnipotencia de la técnica y del conocimiento científico occidental, apoyados por la racionalidad de los mecanismos económicos para los cuales el individuo está predestinado al crecimiento y al progreso meramente económico.

## Estado de situación de la actual visión de progreso

Las estadísticas de la realidad que vive nuestro planeta Tierra y los efectos de la actual concepción de progreso –que acuña el concepto de *human need* (necesidades humanas) en desmedro de la dignidad y el autoestima de todos los habitantes del planeta– permiten hacer el siguiente diagnóstico.

Los habitantes del norte del continente americano no solamente tienen una concepción y una vivencia diferentes de su tierra y su territorio sino también una visión de la ocupación, uso y manejo de "otros" territorios y recursos que abarcan a casi todo el planeta Tierra. Es una relación vertical entre los hombres y la naturaleza, desde todo punto de vista, desproporcionada. Es decir, el elevado y confortable estilo de vida (*american way of life*) requiere muchísimo más que los recursos naturales que tienen en su propio espacio-tiempo, requiere los recursos naturales de todo el planeta Tierra.

Según estadísticas mundiales, el 18% del mundo consume el 82% de la energía disponible en la Tierra (Fuente: Internet). Si el 82% restante de la población consumiera lo que el 18% ya consume no habría futuro ni esperanza de vida para las futuras generaciones. Si, por ejemplo, todos consumiéramos la misma cantidad de papel que consume Estados Unidos, que representa al 6% de la población mundial, en dos años no quedaría un solo árbol sobre el planeta. Para complementar la información: en 1960, el Norte era 20 veces más rico que el Sur; en 1980, el Norte era 46 veces más

rico. ¿Cuántas veces más "ricos" serán los países del primer mundo si continuamos con esa unilateral y economicista visión del progreso?

Según las estadísticas mencionadas, en la actualidad, el dominio de los sistemas occidentales neoliberales que definen las categorías del progreso hace marchar al mundo entero en tres velocidades diferentes:

- mil millones de excluidos-marginales en indigencia, entre ellos los grupos étnicos y pueblos indígenas,
- una clase media global de tres mil millones y
- mil millones de privilegiados.

Los mil millones de excluidos se transportan a pie, no tienen agua potable, ni electricidad, no saben leer ni escribir, subsisten gracias a la biomasa local que les provee energía. De ellos, 600 millones padecen desnutrición crónica; 400 millones están tan mal alimentados que están condenados al retraso en el crecimiento, al retraso mental y a la muerte prematura; y 100 millones no tienen techo.

Mientras, en el otro extremo, los mil millones de privilegiados occidentales consumen el 66% de la producción alimentaría del mundo, el 82% de la energía, el 75% de los metales, el 85% de la madera y el 40% de la cosecha mundial de grano para alimentar a su ganado.

## Un primer acercamiento al tratamiento histórico de la problemática tierra, territorio y calidad de vida (Suma Qamaña) en los pueblos andinos, amazónicos y chaqueños

En las culturas originarias andinas, amazónicas y chaqueñas no existe el concepto de progreso como lo entienden las culturas occidentales, es decir, como un mero bienestar económico. Por lo tanto, si hablamos de una mejora del vivir de estos pueblos tenemos que considerar su concepción de Calidad de Vida en contraposición al concepto occidental de progreso.

Nuestra primera hipótesis es que el concepto de Calidad de Vida no está divorciado de lo que culturalmente se entiende por tierra y territorio y, por lo tanto, de las visiones de sociedad que habitan ese espacio en el tiempo, donde generan sus formas de espiritualidad, de sociabilidad, su historia y sus tecnologías.

Por ello, podemos asegurar que los pueblos indígenas, antes de la llegada de los españoles, definieron y organizaron su territorio y su visión

de Buen Vivir, es decir, de coexistir dentro de su concepción de Calidad de Vida.

Por ejemplo, en la región andina se utilizó un complejo sistema de acceso a diferentes pisos ecológicos que, articulados entre sí, aseguraban el uso y manejo de diferentes climas y microclimas para la producción agropecuaria a través del manejo de territorios discontinuos. En este sistema, cada ayllu (Jatum Ayllu) podía acceder a los recursos de los diferentes pisos ecológicos, ocupando territorios alejados de su ayllu madre, los mismos que se denominan sayañas.

En el siglo XVI, durante la invasión y la colonización española, el Virrey Toledo intentó transformar definitivamente esa lógica organizativa del territorio. Para ello, concentró a la población de varios ayllus en uno solo para ejercer control y dominio sobre la población y su territorio. A partir de entonces, se provocó la desestructuración del territorio andino y la no utilización de su concepto de Buen Vivir, denominado Suma Qamaña o Calidad de Vida.

Este proceso continuó durante la República con la Ley de Exvinculación de 1874 y las llamadas Revisitas de 1881. Estas decisiones liberales tuvieron como resultado la abolición de las tierras de comunidad y su venta a los no indígenas, generando la expansión de las haciendas, medida que ocasionó los cambios más profundos de la historia de Bolivia en el sector rural.

Esas medidas gubernamentales cambiaron las concepciones de territorio y de sociedad comunitaria andina, amazónica y chaqueña, provocando su desestructuración, e impusieron visiones de organización territorial y de progreso civilizatorio recurrentes en las lógicas de manejo territorial expansionista, privatizador y mercantilista.

Estas visiones, irreconciliablemente antagonistas, han interferido el desarrollo de las formas de ver y habitar los territorios de las sociedades no occidentales y de su visión de Calidad de Vida. El efecto de la superposición de las formas occidental y amerindia de concebir el Buen Vivir es que se inviabilizan mutuamente e impiden cualquier intento de planificación estatal. La sociedad indígena rechaza en todas sus formas la visión impuesta por la colonización occidental.

Las constantes violaciones de los derechos fundamentales de cualquier cultura indígena del mundo se pueden resumir en el derecho a la tierra y al territorio, a la autodeterminación y a la planificación de for-

mas genuinas de Buen Vivir. Los resultados más nefastos de esta imposición han afectado mortalmente a la naturaleza y a los seres humanos, provocando el divorcio entre la sociedad y la naturaleza, el hacinamiento y la pobreza marginal en el campo y las ciudades. Pero, el resultado más grave de esta imposición es la desestructuración y la desarticulación de una población en su propio territorio, causa principal del empobrecimiento crónico que sufren desde hace cuatro siglos los pueblos andinos, amazónicos y chaqueños. Estudios realizados por expertos de organizaciones gubernamentales y no gubernamentales consideran que estas regiones no accedieron a la concepción de progreso occidental. Evidentemente, no accedieron a esa visión de progreso, pero ésa no es la causa de su pobreza; la verdadera causa es la imposición de la visión de progreso occidental que, al no poder establecerse, inviabilizó toda forma de Calidad de Vida.

## Propuesta andino-amazonica-chaqueña de Calidad de Vida sistémica, diferenciada y multicultural

Retomando lo anteriormente expuesto, la concepción judeo-cristiana del origen de la vida se cristalizó –en las sociedades mecanicistas e industrialistas del Occidente colonialista y neoliberal de la actualidad– en una forma de ver a la tierra como una "cosa". Para esta concepción, la tierra es algo inerte, sin vida y, por lo tanto, una mercancía que puede ser explotada, vendida y comprada, transformada o recreada a voluntad, producida mecánicamente por el ingenio y el esfuerzo humano (paradigmas mecanicistas de la Revolución Industrial y del progreso).

Para bien de la humanidad, estos viejos y caducos fundamentalismos occidentales poco a poco están siendo desplazados por los nuevos enfoques de las ciencias y tecnologías de punta. Para éstas, más bien, la tierra es un ser vivo e inteligente (visión animista de los pueblos indígenas del mundo andino-amazónico y chaqueño).

Por su parte, para los pueblos indígenas que habitan el territorio andino, amazónico y chaqueño, que constituyen más de la mitad de la población del país, la tierra es la condición fundamental de la vida, es el vientre sagrado de donde brota la vida en todas sus expresiones. Por lo tanto, la cosmovisión de las culturas indígenas no reivindica la tierra como factor de usufructo; la tierra y el territorio son, más bien, un espacio-tiempo (Pacha) donde se tiene que "criar la vida de manera comunitaria", en una permanente relación de armonía y equilibrio entre la naturaleza y los seres humanos (sustentabilidad ecológica y económica).

Los conceptos y vivencias de la tierra, el territorio y la Calidad de Vida rechazan enfáticamente cualquier noción de propiedad y de interés, pues el espacio es sagrado y tiene vida propia y la vida tiene que gozar de calidad. Por eso, el concepto de Suma Qamaña tiene que generar un Buen Vivir comunitario para todos.

Si partimos del hecho de que toda cultura se genera a partir del tipo de interacción entre los pueblos y el espacio-tiempo para dar respuesta a sus principales problemas y necesidades de sobrevivencia, se puede ver claramente que la concepción y la vivencia de los pueblos originarios de América del Sur son muy distintas de las de las sociedades occidentales industriales del Norte.

En el mundo andino, las relaciones de dualidad y de complementariedad entre los seres humanos y la naturaleza se plasman en una visión cosmocéntrica del mundo. Una forma que considera al hombre y a la mujer como parte integrante de la naturaleza y del cosmos; de la interacción de estos factores depende la vida de sus pueblos, para seguir criando y reproduciéndose generación tras generación, venciendo todas las adversidades.

"Es de la tierra de donde venimos, con quien compartimos la vida, es en la tierra donde germinaron nuestras primeras semillas, nuestra Jatha, allí aprendieron nuestros antepasados a convivir en armonía con la naturaleza, allí está escrita nuestra historia en los nombres de los cerros que albergan a nuestros achachilas (divinidades ancestrales que protegen a sus pueblos), los nombres de nuestros ríos y lagos, colinas y planicies. El paisaje de nuestro territorio plagado de ayllus, tentas y comunidades con sus nombres y su historia, nuestras plantas que nos enseñan para qué nos sirven, nuestros animales que nos ayudan a vivir...".

Por ello, reiteramos que los pueblos prehispánicos del Tawantinsuyu organizaron su territorio y su sobrevivencia a partir del acceso directo al mayor número de zonas ecológicas, que abarcaban desde la costa hasta los yungas amazónicos, pasando por toda la cordillera andina. A través del acceso vertical y transversal a diferentes ecosistemas pudieron aprovechar y disfrutar integralmente de la variedad ecológica, desde las altitudes hasta los valles y las zonas tropicales de la región andino-amazónica y la sabana chaqueña.

Son ecosistemas difíciles para la vida, caracterizados por constantes riesgos climáticos, topográficos y fisiográficos. Sin embargo, los pueblos originarios supieron adecuarse a ellos mediante la construcción de grandes

obras de ingeniería y acceso territorial. Estas obras no sólo garantizaban la preservación de los suelos de la erosión, sino también la recuperación de tierras para incrementar y mejorar la producción y, por lo tanto, la seguridad alimentaria y la sostenibilidad de los recursos naturales.

La ciencia y la tecnología de Tiwanaku, que llegaron a su máximo esplendor en el imperio Inca del Tawantinsuyu, desarrollaron uno de los sistemas hidráulicos más completos del mundo para controlar el agua, una tecnología agrícola de andenes para acceder a las pendientes, camellones para utilizar las periódicas inundaciones circunlacustres y chacras hundidas para controlar las sequías. Por otro lado, también desarrollaron una ingeniería genética que permite decir a muchos investigadores que el 40% de las plantas que consume la humanidad actualmente se produjeron artificialmente en los Andes. Según el investigador John Earl (Lima, 1987), el control y el manejo de la complejidad ecológica del territorio andino, que contiene aproximadamente 83 ecosistemas de los 103 que hay en el mundo, y el manejo y control de sus múltiples variables –como la altitud, la exposición al sol, cambios bruscos de temperatura en el día, peligros permanentes de helada, insolación, granizo, inundación, sequías y lluvias que se adelantan o se atrasan– son variables que exigieron un manejo del riesgo y de la incertidumbre de tipo cibernético.

A partir de este análisis cultural, definiremos los conceptos matrices y nuestra propuesta de **Calidad de Vida sistémica, diferenciada y multicultural** en la diversidad cultural que hoy Bolivia alberga.

## Territorio sacralizado

El territorio es holista e integral, considera la diversidad de la naturaleza y sus divinidades en comunión con la especie humana. Es un hábitat sacralizado donde conviven por lo menos tres comunidades: la divina, la natural y la humana. A partir de esta cosmovisión, los elementos que conforman el territorio son sexuados y tienen vida. Es un mundo emotivo y sensible, donde se exige conocer al otro para retribuir y practicar la reciprocidad de bienes.

## Ayllu (tenta o comunidades), institucionalidad cósmica

Es un sistema prehispánico basado en la observación de la naturaleza y los comportamientos del universo, como la constelación del Qutu (Pleyades) que representa a la comunidad; la generación de la vida, como semi-

lla Jatha, que organiza a un grupo social por relaciones de parentesco filial o de compadrazgo; donde rige el sistema de reciprocidad y se define la ocupación y el manejo del espacio para la generación de la Buena Vida. Es la estrategia horizontal de la sociedad prehispánica en la cual la participación en las decisiones es directa y en consenso. En el ayllu (tenta o comunidad) se eligen los cargos de responsabilidad para el buen manejo de la institución, los mismos que son rotatorios y tienen que ser ejercidos por todos los miembros como tarea ad honorem de prestigio. Los ayllus (tentas o comunidades) ancestrales tienen también un origen mítico: la Panaka (en aymara o quechua) o la pareja ancestral que dio el origen a un ayllu en particular.

## Complementariedad de opuestos

Es un concepto multifacético y polisemántico de los idiomas aymara y quechua que define y norma a dos situaciones opuestas y contradictorias para llegar a un consenso. Busca un estado de des-individuación, en el que los individuos o las acciones se despojan de su ego para asimilar la posición del otro y buscar a través del complemento de sus posiciones un consenso. Este proceso no se puede llevar a cabo de forma pragmática y racional, para llegar al estado de consenso se requiere de una hermenéutica ritual que pasa por el acullico de coca, la challa y otros elementos rituales previos.

## Consociación de desiguales (Partnerschaft des Ungleichen)

Este término fue acuñado en nuestra investigación del mito de la manifestación de la vida de las culturas andinas (Miranda, 1991: 167). En ese estudio se comprueba que en el pensamiento andino-amazónico no existe el concepto de "igual", por lo que todos somos solamente símiles y buscamos la convivencia o la consociación de desiguales. Podemos tener algo en común, pero en realidad somos símiles. Entonces, convivir en las diferencias es un arte.

## Sistema de redes interconectadas y fractales

La visión andina es análoga al comportamiento del cosmos, entonces su organización –reflejada en el Incario– es de redes interconectadas que en el lenguaje mítico se denominan Siqi y atraviesan todo el territorio definiendo los centros de donde emerge el pilotaje o la programación, como Tiwanaku, Cusco y otros. De estos centros emanan en forma concéntrica las estrategias espirituales, sociales, jurídicas y económicas ha-

cia los lugares de acción. El tiempo es referencial, se dilata o contrae de acuerdo a las fases de vida de la organización. Este sistema de red actúa como el corazón, regula y alimenta a todos los órganos en sus actividades diferenciadas, se regenera en un acto de diástoles y sístoles, es decir, es interactivo. Este sistema estructura el todo y se complementa con el sistema autónomo de fractales: el ayllu, que es la adaptación a su complejidad territorial, donde la forma de dirección es catalítica porque crea las condiciones de una acción eficaz en el lugar y tiempo reales. La complementariedad de estos dos sistemas es la propuesta andina. En ella, la organización descansa en una red interconectada que asegura la estructura y el *feedback* para los correctivos necesarios del sistema (nuevas demandas, ajustes a los servicios, etc.). Por otro lado, las unidades autónomas aseguran el accionar y el bienestar local. Así, las unidades ayllu son terminales de una estructura simbiótica, comunicante y sistémica. El origen de la pobreza en los Andes está en la desestructuración de este sistema y en la incorporación del sistema estático de desarrollo y progreso de tinte individualista que rige en la actualidad en esta región, hoy conceptualizada como subdesarrollada.

## Reciprocidad comunitaria

Es un principio económico basado en la prestación de servicios que uno recibe del otro cuando los necesita y que los devolverá, a su turno, cuando el otro los precise. Es importante que esta prestación económica sea motivada por el interés de quien la necesita; por lo tanto, la persona que da no puede exigir una contrapartida en el momento en el que el otro está en una situación de necesidad. Lo importante es que no se intercambia sino que se da.

## Suma Qamaña: la propuesta alternativa a la visión de progreso occidental

Es una reflexión profunda sobre la "condición humana". En ella se considera la identidad cultural, el enraizamiento físico, mental y espiritual del hombre/mujer en su terruño, y tiene igual importancia que la base material de la vida. La pérdida y la desestructuración de los valores y las estructuras comunitarios y la alienación del mundo espiritual afectan a la humanidad más que la carencia de bienes físicos. Por lo tanto, la visión Suma Qamaña no abarca únicamente el mundo del saber, sino también el amar a la vida tal como es; no aspira a la perfección, sino a la crianza mutua de todas las formas de vida, de los astros, las plantas, los animales y las diferentes humanidades culturales, incluyendo lo que se considera maleza o pla-

ga, pues todos gozamos del derecho a vivir y con todos se tiene que dialogar y conversar. El Suma Qamaña incluye al trabajo y lo entiende como un todo de la vida y no dividido en la oposición materia/espíritu o en la desintegración contradictoria religión/materia, ni divorciada de la ética de la economía por la enajenación del producto del trabajo. Por ello, trabajo significa criar la vida en el sentido pleno biológico, humano y espiritual. El trabajo, que conlleva la Calidad de Vida, es contemplación, meditación e intercambio con las comunidades de los espíritus, humanos, animales y de las plantas. Por lo tanto, Qamaña es la trama de la vida cuya interconectividad produce bienestar a través de procesos de transformación a todo nivel.

Ésta es la propuesta desde los Andes, la Amazonía y el Chaco a una visión del progreso multicultural en los albores del siglo XXI.

Finalmente, hoy parece imposible imaginar a los hombres y mujeres viviendo sin conocer la guerra. Hoy se mide la civilización y el desarrollo de un pueblo por su capacidad técnica de destrucción. El Tawantinsuyu valoró a los pueblos por su capacidad y técnica de construcción. La medida fue la Calidad de Vida, el Suma Qamaña, no la facilidad para matar. Las armas sólo miden la barbarie. Una ética comunitaria apuntalaba la vida y las leyes que regían a los pueblos prehispánicos de lo que hoy es América.

## Bibliografía

Del Carpio N., Viviana (ed.)
2001 *Aportes al diálogo sobre cultura y filosofía andina.* SIWA, La Paz.

Earl, J.
1987 *Planificación AGRÍCOLA Andina: Bases para el manejo Cibernético de Sistemas Agrícolas andinos.* Lima.

Grillo, E.
1990 *La cosmovisión andina de siempre y la cosmología occidental moderna.* Pratec, Lima.

Medina, J.
1992 *Repensar Bolivia.* Hisbol, La Paz.
1999 *¿Qué Bolivia es posible y deseable?* PADER-UASB, Sucre.
2000 *Diálogo de sordos: Occidente y la Indianidad.* CEBIAE, La Paz.

Miranda Luizaga, J.
1991 *La Puerta del Sol, cosmología y simbolismo andino.* Garza Azul, La Paz.
1991 *Andine Kosmologie und Mathematik. Eine philosophische Untersuchung zur Reanimation der alt-andinen Weltanschauung.* Garza Azul, La Paz.

1994 *Die Schrift der Anden-Kultur*. Dirito-Indult, Eichstätt.
1996 *Filosofía andina*. Hisbol / Goethe Institut, La Paz.
2001 "La dinámica originaria del equilibrio para tener Buena Vida. En *Suma Qamaña*, pp. 65-71, GTZ-FAM, La Paz.
2003 "Problemática territorial indígena". En *Municipio indígena*, pp. 75- 82, GTZ-FAM, La Paz.

Rengifo, G.
1996 *La cultura andina de la biodiversidad*. Pratec, Lima.

SERNAP
2004 *Sistema Nacional de Áreas Protegidas en Bolivia*. 2. Ed., La Paz.

Temple, D.
2003 *Teoría de la reciprocidad*. 3 vol., PADEP-GTZ, La Paz.

# Progreso, desde una visión quechua

Adán Pari Rodríguez

## Introducción

Bolivia, mediante la Constitución Política del Estado, se reconoce como país pluricultural y multiétnico (artículo 1), lo que significa que son reconocidos los 35 pueblos indígenas y originarios distribuidos a lo largo del territorio nacional. Además de ser reconocidos como pueblos con todos los derechos, son también reconocidas sus formas de pensar, su cosmovisión, su lengua y todo aquello que es parte de su identidad. De igual manera, existen otros documentos legales marco que reconocen el pleno desenvolvimiento de estos pueblos, podemos citar tanto la Ley 1257 de ratificación del Convenio No. 169 de la OIT, sobre pueblos indígenas y tribales, como la Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas de 1996.

Bajo ese contexto, cabe mencionar que el pueblo quechua, cuya población mayoritaria está en nuestro país, es poseedor de un conjunto de elementos culturales, conocimientos, saberes, cosmovisión, organización territorial y sociopolítica vigentes, además de contar con un espacio territorial en el que se ha establecido hace miles de años. Antes de la llegada de los españoles, este pueblo ha sabido "desarrollarse" de manera autónoma y dinámica para lo cual ha generado el capital cultural que hoy lo identifica como tal. En este sentido, podríamos decir que ha seguido un curso, un proceso, de lo que se puede entender, a su modo y a priori, por progreso.

Sin embargo, para llegar a entender plenamente el concepto de progreso desde la visión de la cultura quechua, podemos abordar el tema desde diferentes ámbitos. Uno de ellos es el punto de vista lingüístico, haciendo

una pesquisa en el bagaje vocabular quechua, recurriendo a los diccionarios escritos durante la Colonia, o encontrar un concepto más sincrónico averiguando lo que entiende por este concepto la gente actualmente. Asimismo, podemos deducir su definición desde un enfoque más antropológico, revisando las características y connotaciones del "desarrollo" (caminar) del pueblo quechua desde su establecimiento hasta el momento actual. Finalmente, seguramente que en la actualidad el pueblo quechua ha redefinido este concepto en función del intercambio de conceptos y elementos culturales, conocimientos, concepciones y modos de vida con la cultura occidental; por tanto, el concepto actual puede ser definido desde una visión intercultural.

## Conceptualización lingüística de "progreso"

Para hacer un primer acercamiento al concepto de "progreso" desde un punto de vista lingüístico, revisamos la bibliografía quechua escrita desde la época colonial: los diccionarios de Domingo de Santo Tomás (1560), Diego González Holguín (1607), Jesús Lara (1991) y otros. Como resultado, nos damos cuenta que en ninguno de ellos existe ni "progreso" ni "desarrollo"; esta situación da lugar a pensar que el término o concepto como tal no ha sido concebido. Sin embargo, si hacemos cortes transversales y analizamos la situación del pueblo quechua en diferentes momentos, podemos darnos cuenta que, por ejemplo, su forma de vida, los sistemas de producción y su economía cambiaron de un tiempo a otro.

En tal sentido, desde el punto de vista lingüístico, consideramos que este concepto es reciente, nace con la "modernización" de los estados, más o menos desde la segunda mitad del siglo XX, los cuales se estructuran en base a la implantación de un nuevo modelo económico definido en base al Producto Interno Bruto (PIB) y al ingreso per cápita. Bajo ese panorama, el ser humano es considerado como capital humano, por tanto, como parte fundamental o el elemento más importante para el crecimiento económico. En tal sentido, los conceptos de desarrollo y progreso cobran mayor vigencia en la medida en que los estados se apropian de la nueva tecnología y los avances científicos. Por tanto, se crean las categorías de estados desarrollados, con buena economía y poseedores de la ciencia y la tecnología, y estados subdesarrollados, carentes de estos elementos. Coincidentemente, en el caso de Latinoamérica, los estados que entran en esta segunda categoría son aquellos que tienen mayor población indígena, la que, medida bajo los parámetros anteriormente citados, es considerada pobre, sin ver la riqueza de su cultura.

Sin embargo, a fin de avanzar en la definición del concepto de progreso a partir de la visión quechua, recurriremos a la lengua española, de manera que nos sirva de referente en esta tarea. Según el *Diccionario Larousse*, **progreso** significa "*desarrollo de un ser o de una actividad*" o "*desarrollo de la civilización*"; de igual manera, **desarrollo** significa "*acción y efecto de desarrollar o desarrollarse*", sinónimo de "*adelanto*" o "*progreso cualitativo y duradero de la economía de un país o de una empresa*". En síntesis, se entiende como la dimensión y características de cambio de un determinado objeto o situación de un determinado momento a otro. En este sentido, veamos entonces las características de los cambios suscitados y los resultados obtenidos con estos 'adelantos' dentro del pueblo quechua.

## "Progreso" desde la forma de vida de los quechuas

En principio, hay que recordar que el desarrollo de la cultura quechua data de siglos, aproximadamente desde finales del siglo XIII, a lo largo de los cuales ha generado un conjunto de conocimientos, formas de vida, cosmovisión, lengua y otros elementos que le permiten identificarse como tal. El resultado de este proceso es aquello con lo que actualmente cuenta este pueblo y que, además, está en plena vigencia.

El 30,7% de la población boliviana se identifica como quechua (de alrededor de ocho millones de habitantes, según el Censo 2001) (Albó y Anaya, 2003). A nivel regional se puede decir que la población total de quechuas alcanza aproximadamente a unos 13 millones de hablantes en todo el área andina.

Existe un área geográfica quechua muy amplia distribuida principalmente entre los países de Argentina, Chile, Bolivia, Perú, Ecuador y Colombia (Cerrón-Palomino, 1987). Cuando los españoles llegaron a América, el territorio de los Incas se extendía desde Cuzco hasta Colombia al norte y hasta Chile y Argentina al sur (Favre, 1975).

Asimismo, continúan la forma de organización territorial en ayllus y el manejo territorial en base a principios de armonía y equilibrio entre el hombre y la naturaleza (Mendoza et. al., 1994). Actualmente, una de las reivindicaciones más importantes es el reconocimiento de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO), a partir del cual se plantean otros derechos.

Las formas de organización sociopolítica están vigentes, las autoridades originarias de los ayllus aún tienen roles y funciones de acuerdo a lo establecido en el pasado (Rasnake, 1989). Hoy más que nunca las autori-

dades originarias emergen del olvido y el relegamiento para plantear el derecho a retomar y ejercer su poder político y ser reconocidas legalmente. La Ley 1551, de Participación Popular, va en ese sentido (artículo 3).

La vida de los quechuas se maneja en base a una visión cósmica que toma como principio básico la relación espacial y temporal. En cuanto a lo espacial, se definen el janan, kay y ukhu pacha (coordenada vertical); el cuanto a lo temporal, la concepción cíclica del tiempo (coordenada horizontal) en diferentes pachas. En resumen, significa ver el mundo de manera integral, más allá de lo perceptible, más allá de lo físico y lo material, considerando al ser humano como un ser trascendente que integra el cosmos vital (UEB, 1992).

Se ha desarrollado un lenguaje y formas de comunicación que han permitido al pueblo quechua mantenerse cohesionado. Al principio, la lengua quechua se convirtió en una lengua oficial de intercambio comercial, político y económico importante en el Tahuantinsuyu, teniendo en cuenta la diversidad de pueblos étnicos preincaicos anexados a su territorio. Actualmente, se está trabajando, a partir de la Educación Intercultural Bilingüe, por desarrollar la lengua quechua tanto en su forma oral como escrita, de manera que se constituya nuevamente en un instrumento de comunicación oficial y funcional entre todos sus hablantes.

Asimismo, en lo que respecta a los campos de conocimiento, el pueblo quechua ha desarrollado el estudio de la astronomía, la medicina, la arquitectura, como también una tecnología adecuada a las características y necesidades agroecológicas de su espacio geográfico (Espinoza, 1990; Garcilazo de la Vega, 1991).

Como se puede ver a través de este recuento de elementos culturales del pueblo quechua, éste ha sabido desarrollarse a su modo, desde su forma de ver el mundo, el cosmos en todos sus sentidos. Sin embargo, eso no es todo. Para que todos estos elementos culturales, descritos independientemente, funcionen y sirvan de manera eficiente a este pueblo, se ha pensado en una forma de articulación a través de principios rectores.

Uno de los puntos de partida de estos principios de articulación es la **dualidad**, es decir que no hay elementos individuales sino pares que hacen una unidad indisoluble; este concepto se expresa plenamente en el lenguaje: janan-urin, qhari-warmi, chiri-q'uñi, jatun-juch'uy, yuraq-yana. A partir de estos principios de dualidad, por ejemplo, se clasificaban las plantas, se organizaba el espacio, los animales y otros elementos cultura-

les. Uno de los principios rectores en las relaciones es la **complementariedad**, "la especificación de los principios de correspondencia y relacionalidad. Ningún ente y ninguna acción existe 'monádicamente', sino siempre en co-existencia con su complemento específico" (Estermann, 1998). Esto puede deducirse, por ejemplo, de la articulación que el pueblo quechua hace de los conceptos de tiempo y espacio. Asimismo, el concepto de **reciprocidad** es considerado fundamental en las relaciones sociales, no se puede recibir sin dar ni viceversa, tiene que ser una acción recíproca; ahí es donde se integran, a su vez, los tres conceptos. Por ende, estamos frente a un modelo distinto de desarrollo y de concepción de vida, de ser y sociedad, a una concatenación de elementos materiales y espirituales (Troll y Brush, 1987), lo cual se puede denominar como un modelo propio de "desarrollo" y "progreso".

## "Progreso" desde una visión intercultural

La situación del pueblo quechua descrita en el anterior subtítulo, como mencionamos en principio, no es cosa del pasado, sino una forma de hacer y vivir actuales. En segundo lugar, no se debe considerar lo tradicional como algo estéril o parte de la historia; al contrario, debemos considerar lo tradicional como una clave para la comprensión de la organización social actual, de la forma de pensar el desarrollo, de la forma de establecer relaciones entre la sociedad plural y los estados actuales. En este sentido, puede dar luces para una nueva forma de organización económica, social y política en nuestros países, especialmente cobra importancia en aquellos en los que hay alta presencia de población indígena, como en nuestro país.

Asimismo, consideramos que el modelo de desarrollo planteado a mediados del siglo XX ha llegado a su decadencia; por lo menos ha llegado la hora de su interpelación, debido a que ha generado tremendas desigualdades en todos los sentidos. Paradójicamente, cuanto mayor es el nivel de desarrollo de un país, hay mayor pobreza, mayor destrucción del medio ambiente, pérdida de valores sociales en el ser humano y otros efectos negativos. "Por ejemplo, se calcula que más del 75% de la población mundial vive en países en desarrollo y sólo cuenta con el 16% de la riqueza mundial" (Delors, 1996).

En tal sentido, es oportuno replantear el concepto de "progreso" a partir de la toma de conciencia de los estados actuales con alta presencia de pueblos indígenas, por lo tanto, de diferentes formas de concebir este concepto. Asimismo, para la reconceptualización de la idea de progreso se debe tener en cuenta que estos pueblos no son grupos sociales

homogéneos y estancos. Por el contrario, a lo largo de la historia han estado continuamente interrelacionados y, en consecuencia, dependiendo del grado de interrelación establecido, se han hecho también interdependientes los unos de los otros, se han convertido en donantes y recipientes de elementos culturales propios y ajenos, respectivamente. En síntesis, debido a esta dinámica social y cultural de intercambio, se puede decir que el modelo de desarrollo que actualmente ha puesto en práctica el pueblo quechua es un modelo intercultural, entendida la interculturalidad como la construcción de puentes y acercamientos entre las culturas (Fornet-Betancourt, 2004).

Retomando el concepto de desarrollo concebido desde la visión occidental, dijimos que éste hace referencia solamente al nivel de desarrollo económico; por tanto, un país se considera desarrollado mientras más capital acumulado tenga y mientras más favorable sea el crecimiento del PIB. Sin embargo, esta concepción deja de lado el papel del ser humano y de la naturaleza, los que son considerados solamente como recursos, la naturaleza como un reservorio de materia prima dispuesta a ser explotada y transformada por la más moderna tecnología y por la capacidad de trabajo del ser humano. En este modelo de economía y desarrollo está completamente ausente el concepto de reciprocidad, el de dar y recibir; solamente se considera que unos deben donar y regalar, y otros sólo recibir; también se crea el concepto de inversión a fondo perdido, lo cual ha llevado a una actitud paternalista, tal vez en detrimento del desarrollo autosustentable de los pueblos.

En consecuencia, en esta forma unilateral de pensar el desarrollo se deja de lado la formación integral de las personas, obviando la formación de la parte afectiva y trascendental, enfatizando solamente en la formación intelectual y en las habilidades y destrezas. Los quechuas han tenido muy en cuenta estos aspectos, por tanto su cosmovisión es integradora de todos los elementos que conforman una cultura; tanto en la relación hombre-naturaleza como en la concepción del ser humano como ente social, se vela porque todos los miembros de una determinada comunidad estén o vivan bien, en armonía, tanto en términos económico-productivos como "espiritualmente", en su relación con el cosmos.

"Lo económico, comprendido en su amplitud conceptual andina, abarca la integridad total de las relaciones de producción, transformación, distribución y consumo de bienes requeridos por una comunidad humana". Ejemplifiquemos esta definición: en la etapa de producción, tanto en la siembra, cosecha y otros procesos agrícolas, participa toda la

comunidad a través de la mink'a y el ayñi; de igual manera se considera que la producción del año en curso está bajo la tutela de los dioses (por eso se hace la q'uwa, wilancha y otros rituales) y la autoridad principal de ayllu, el kuraka; por tanto, cuando se cosecha, parte de la producción se "devuelve" (retribuye) simbólicamente al kuraka cuando éste pasa la fiesta. Asimismo, bajo este concepto de desarrollo, la naturaleza es considerada como parte fundamental para la vida de "todos" (interdependencia), por tanto, "todos" tienen vida (árboles, piedras, seres humanos, animales), de manera que no se puede atentar fácilmente contra ellos; al contrario, se rinde culto y se deifica a los elementos más importantes de la vida, como la luz, el agua, el aire, la tierra y otros. En síntesis, en la cultura quechua, desde antes y hasta el presente, la forma de progreso de la economía marcha mano a mano con el refinamiento del orden social, por lo que "existe una concatenación de factores materiales y espirituales que sólo pueden justipreciarse en conjunto" (Troll y Brush, 1987).

En conclusión, podemos decir que el nuevo modelo de desarrollo que se adopte tendría que poner en equilibrio la relación entre el desarrollo económico y social y la concepción de ser pensante y trascendente de la persona, es decir, velar por su desarrollo integral (saber, saber hacer, sentir). Asimismo, debería tener en cuenta el desarrollo económico y social y, consecuentemente, el cuidado del medio ambiente, y también buscar un equilibrio en la redistribución o distribución equitativa de los bienes, producto de la reciprocidad establecida con la naturaleza. Debería buscar, finalmente, que el ser humano recobre su característica principal, el de ser un ente social, un ser que siente por sí mismo y por los demás, que no sea un ser individualista y egoísta. Todo esto significa redefinir no sólo los conceptos de "desarrollo" o "progreso", sino de ser humano, naturaleza, las relaciones, los procesos y modos de producción, economía, tiempo y espacio. Ése es el espíritu de este artículo: hacer que el desarrollo se refiera más a las personas que a los bienes materiales.

## Bibliografía

Anónimo
1998 *Vocabulario políglota incaico (1905).* Lima, Ministerio de Educación.

Cerrón-Palomino, Rodolfo
1987 *Lingüística quechua.* Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".

Delors, Jacques
1996 *La educación encierra un tesoro.* Madrid, UNESCO-Santillana.

De la Vega, Inca Garcilazo
1991 *Comentarios reales de los Incas (1609).* Lima, Fondo de Cultura Económica.

De Santo Tomás, Domingo
1992 *Gramática quichua (1560).* Quito, Abya-Yala.
Escuela de Educación y Cultura Andina. 1992. *Cosmovisión andina.* Guaranda, Universidad Estatal de Bolívar.

Estermann, Joseph
1998 *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina.* Quito, Abya-Yala.

Favre, Henri
1975 *Los Incas.* Barcelona, Oikos-Tau S.A.

Fornet-Betancourt, Raúl
2004 *Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad.* México, Consorcio Intercultural.

García-Pelayo, Ramón y Gross
1995. *Pequeño Larousse ilustrado.* México D. F., Larousse.

González Holguín, Diego
1993. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua qqichua, o del inca (1607).* Quito, Abya-Yala.

Lara, Jesús
1991. *Diccionario qheshwa-castellano, castellano-qheshwa.* Cochabamba, Los Amigos del Libro.

Rasnake, Roger
1989. *Los Kuraqkuna de Yura.* La Paz, Hisbol.

Serrano, Vladimir
1993. *Economía de solidaridad y cosmovisión indígena.* Quito, Abya-Yala.

Troll, Carl y Stephen Brush
1987. *El eco-sistema andino.* La Paz, Hisbol.

# Progreso occidental versus historia cíclica o ayllu

Félix Patzi

Cuando se dice que Bolivia es un país mestizo, esta referencia implica especialmente aspectos culturales. En el territorio boliviano existen 46 grupos étnicos; entre ellos, los quechuas y los aymaras constituyen la mayoría. Lingüísticamente los quechuas forman aproximadamente un tercio y los aymaras un cuarto del total de la población. Los indígenas están distribuidos geográficamente en todo el territorio boliviano –e incluso gran parte vive en otros países como Argentina, Brasil, Perú y Chile– y en su mayoría la población ya no es rural, como se suele pensar, sino está ubicada, fundamentalmente, en las zonas metropolitanas de La Paz, Santa Cruz y Cochabamba. Este sector de la población ofrece un proyecto enraizado en su tradición que se erige como alternativa al sistema liberal o a la visión occidental de progreso: el sistema comunal o *ayllu*. Por eso, los actuales movimientos sociales no son movimientos de simple reivindicación: no reclaman sólo su reconocimiento sino se instituyen como proyecto alternativo para toda la sociedad frente a la crisis del sistema capitalista y liberal que predomina hoy en el mundo. Aquí contrastamos estas dos visiones del mundo como proyectos de sociedad antagónicos.

La sociedad occidental –como señala Robert Nisbet en su *Historia de la idea del progreso* (1998)– durante tres mil años ha considerado la idea del progreso como el motor de su historia y la ha convertido en una ideología totalizante que ha atraído hacia ese camino a muchas sociedades del mundo. El progreso, como concepto y como ideología, inmediatamente se asoció con las ideas de desarrollo, evolución y civilización. Aquí, estos cuatro conceptos van en un mismo sentido e indican el discurrir de la sociedad dentro de una escala de mejoramiento. De ahí que las nociones de desarrollo y de progreso significaran acercarse a la perfección de la utopía capitalista para los positivistas y al comunismo para el marxis-

mo. Para ambos, como observa Nisbet, "la idea de progreso sostiene que la humanidad ha avanzado en el pasado –a partir de una situación inicial de primitivismo, barbarie o incluso nulidad– y que sigue y seguirá avanzando en el futuro". En este sentido, para este autor, el progreso sería la síntesis del pasado y una profecía del futuro que se alcanzaría mediante la evolución.

En la edad Moderna, el concepto de desarrollo como progreso se convirtió en una profecía del sistema liberal que dura hasta nuestros días. En los siglos XVIII y XIX, el progreso se ligó muy profundamente con la modernidad entendida como un proceso de industrialización, urbanización, racionalización, burocratización, democratización, ascenso del capitalismo, extensión del individualismo, motivación meritocrática y afirmación de la razón y de la ciencia. Así, progreso sería el proceso a través del cual una sociedad tradicional o pretecnológica se transforma en una sociedad caracterizada por la tecnología maquinista, por las actitudes racionales y secularizadas y por las estructuras sociales altamente diferenciadas. El capitalismo y la forma liberal de la política, como garantes y portadores del progreso, aparecen como una teleología a ser alcanzada obligatoriamente por todas las sociedades consideradas por ellos mismos tradicionales o incivilizadas. En este sentido, el progreso y la modernidad aparecen como un nuevo darwinismo social pregonado por Occidente.

Cuando se critica esta forma de evolución no se niega el crecimiento en general –como advierte Stephen A. Marglin en su libro *Perdiendo el contacto, hacia la descolonización de la economía* (2000)– sino se enjuicia la forma de su razón totalizante y teleológica que en su desarrollo es, además, segregacionista, elitaria y se funda sobre la base del trabajo enajenado y una organización política que también enajena la soberanía del pueblo.

Con la crítica a la modernidad no se trata de negar, por ejemplo, los descubrimientos científicos, revoluciones industriales, transformaciones demográficas, expansiones urbanas, etc., sino que todos estos elementos se subordinan en función al crecimiento y la acumulación del capital y que la organización política liberal se presenta como el único sistema racional civilizado, ignorando o negando así otras formas de organización social. Entonces, al comprimir toda idea de progreso en una sola organización económica y política y, además, convertirla en una razón totalizante, este concepto adquiere un carácter hegemónico y de colonialidad.

Los evolucionistas asumen que la totalidad de la historia humana tiene una única forma, modelo y lógica y aparece como algo omnipresente, ne-

cesario e ineludible de la realidad social. El cambio evolutivo se concibe como unilineal y las diferencias entre las diversas sociedades o culturas se presentan como ritmos más lentos o más rápidos dentro del mismo proceso evolutivo, pero todos llegan al mismo destino que, en el caso de los positivistas y funcionalistas, es el capitalismo.

Los países de América Latina no tuvieron otra opción que seguir el modelo de los países industrializados. En Bolivia, en una época, se trató de borrar todo carácter específico o forma alternativa de organización de la sociedad. Los planes orientados a ese objetivo han sido numerosos y abarcan todos los niveles, especialmente los económicos, políticos y culturales. Para los liberales que gobernaron de 1899 a 1920, por ejemplo, la tarea más urgente era curar la "patria enferma", cuyos síntomas detalló Alcides Arguedas en su libro *Pueblo Enfermo* (1909). Arguedas describe al indígena como duro de carácter, árido en el sentimiento y con absoluta ausencia de afecciones estéticas. Para él, la cultura de Tiwanacu poseía un arte rudimentario, tosco, sin proporciones, con predominio de la línea recta y rígida y consideraba su música sólo en tono menor, como monótona, gimiente, melopeica y con un sollozo interminable. Esta opinión representó, precisamente, el pensamiento de la clase dominante de la época para la cual la solución mágica estaba en el "mejoramiento de la raza indígena". Para ello implementaron la gimnasia como eje pedagógico, para igualar así al modelo físico sueco que en ese entonces era admirado y deseado.

Una visión social ajena a los indígenas predomina hasta hoy en Bolivia. Todo tipo de colectivismo es considerado como algo gregario y que niega la naturaleza humana. Con ello se legitimiza el individualismo y el crecimiento del individuo a costa de la libertad del otro como forma natural e, incluso, como el único camino posible. Se pretende hacer creer al indígena que en el colectivismo está sometido a una "dictadura comunitaria", como si la colectividad no fuese la expresión de la voluntad individual constituida en asamblea.

Al considerar la propiedad privada como único modelo universalizable se impulsaron políticas de reforma agraria con una visión individualista de pequeña parcela y se hizo creer a los campesinos que podían ser competitivos en el mercado. Con la mentalidad de que todo lo que viene de afuera es mejor, se introdujo variedades de semilla europea y de esa manera se eliminó la rica variedad de germoplasma nativo. Nunca se valoraron los productos indígenas que –incluso en la propia visión capitalista– habrían sido un elemento de gran ventaja comparativa en el mercado mundial.

En la organización política, se impuso el sindicato de corte liberal y la democracia representativa como formas superiores; pero más bien fue la capacidad de resistencia liminal y organizativa de las comunidades la que los ha ido subsumiendo bajo la forma comunal. La mentalidad colonial llegó al extremo de convertir a los dirigentes en simples *pastiches,* o sea, hombres nada creativos sino fundamentalmente imitativos. Cuando "afuera" surge un paradigma, aquí también se lo aplica tal cual, sin ninguna reflexión.

El progreso estuvo acompañado de una fuerte carga racista, ya que con esta concepción se formó la idea de que el hombre blanco sería el encargado de llevar adelante el proyecto de civilización y el colonizado aparece, así, como lo "otro de la razón". Sin embargo, a la visión europea unilineal de progreso ha resistido, y se perfila ahora como alternativa social, la visión cíclica de la historia, conocida en el mundo de los quechuas y aymaras como la cosmovisión del *Pachacuti,* que significa el consecutivo retorno al punto de inicio, ya que no hay un más allá. En esta concepción del desarrollo, el cambio social e histórico no se mueve a lo largo de una línea, sino en círculo, por lo que excluye la visión evolucionista del crecimiento. Tiene referencias abundantes en la vida cotidiana en las repeticiones, las recurrencias y las ondulaciones: el día y la noche, por ejemplo, las fases de la Luna y las mareas, el ciclo de la vida y otros. Esta cosmovisión no ve a la naturaleza como objeto de dominación, más bien establece con ella una relación de equilibrio. El tiempo no es considerado por su optimización; por el contrario, el individuo toma decisiones libremente respecto al tiempo porque ejerce plena soberanía sobre él.

Los indígenas han diseñado una economía y una política conforme a esta visión, que podemos llamar sistema comunal o del *ayllu,* donde no se da lugar al nacimiento de élites de dominación y, por tanto, a las diferenciaciones sociales surgidas a partir de la enajenación del trabajo. En el sistema económico comunal, los medios de trabajo y los recursos naturales son propiedad colectiva, es decir, los miembros de una comunidad y/o el conjunto de los trabajadores, constituidos en asamblea, son los propietarios de los recursos existentes dentro del territorio, aunque éstos son usufructuados y trabajados en forma privada y familiar. A cambio, cada miembro de la comunidad tiene derecho a voz y voto y, como usufructuario privado de las parcelas, está obligado a prestar servicios a la comunidad en el sistema de autoridad, a pasar fiestas o realizar ciertos trabajos comunales.

Por ello, las gestiones económica, política y cultural funcionan como un sistema único y no como campos diferenciados, como ocurre en el sistema liberal. Asimismo, la estructura del poder comunal es totalmente

diferente a la liberal, ya que la decisión no está centrada en el individuo o en el grupo de personas. En el *ayllu,* el individuo o el grupo no tienen poder en sí mismos, el poder es asumido por la colectividad. De ahí que el representante sólo exprese la decisión adoptada por la colectividad en una reunión, asamblea o cabildo. Además, por ello, el representante es revocable en cualquier momento si no cumple o no expresa la decisión de la colectividad.

Así, en esta forma de política no se niega la representación pero, a diferencia del sistema liberal, el representante no monopoliza el derecho a decidir ni autonomiza técnicamente la capacidad de decidir. La soberanía no se delega sino se la mantiene en su fuente de surgimiento. Por eso, en el *ayllu*, el representante no es de ninguna manera el designado para mandar, sino simplemente para organizar el curso de la decisión común y coordinar con otros los pasos concretos hacia objetivos colectivos. En este sentido, el que "manda" dentro de esta forma de política "manda porque obedece", ya que sólo se sujeta a la decisión común.

En el *ayllu,* los representantes no son voluntarios sino elegidos por turno, y cada uno tiene que ejercer su función obligatoriamente para seguir teniendo acceso a los bienes materiales como miembro de la colectividad. Esto elimina totalmente el poder de una élite y la representación mediante partidos políticos. En este sentido, el poder comunal obedece a la lógica de servicio y no a la de la ganancia como en el sistema liberal.

Esta visión comunal de la sociedad autóctona fue negada y subalternizada por la idea de progreso y culminó con la expansión de la economía y política liberales en Bolivia. Actualmente, los movimientos indígenas reivindican el *ayllu* como una propuesta alternativa al sistema liberal. Evidentemente, el *ayllu* no es un sistema cerrado que niega los avances de Occidente sino un sistema abierto que pretende acoplar de manera subordinada todos los elementos de Occidente bajo un *ethos* comunal.

La TCO Monte Verde: La casa grande del pueblo indígena chiquitano

# Progreso, en la perspectiva de los chiquitanos del oriente boliviano

Pedro Pinto Supepí

A mediados de abril, los chiquitanos, después de una lucha de ocho años por la titulación de la TCO (Tierra Comunitaria de Origen) Monte Verde en la provincia Ñuflo de Chavez, después de haber sufrido innumerables amenazas y humillaciones por ganaderos y madereros ilegales, decidieron ocupar pacíficamente la propiedad Cooperativa la Unidad, ubicada conflictivamente dentro de la TCO, para conformar asentamientos, realizar una marcha y bloquear para pedir al Estado el cumplimiento de sus derechos.

## El contexto histórico

La lucha por la TCO Monte Verde es un muy buen ejemplo de las diferentes visiones de lo que significa "progreso". Para entender mejor el caso de Monte Verde, vale una vista breve a la historia del pueblo chiquitano. En 1542, cuando los españoles entraron a la región que hoy se llama la Gran Chiquitanía, en busca de El Dorado, de supuestas grandes riquezas, encontraron unos 40 grupos étnicos diferentes, con sus propios idiomas y culturas. Eran grupos sedentarios que se dedicaban a la caza, la pesca, la recolección de frutas silvestres y la agricultura en pequeña escala.

En el período misional, entre los años 1692 y 1767, los jesuitas formaron poblaciones, llamadas "reducciones", en las que aglutinaron a diversos grupos étnicos de la región bajo un solo nombre: "chiquitanos", normalizaron su idioma, lo que hoy es el besɨro (etnogénesis) y constituyeron las bases de un control económico-religioso sobre los recursos naturales y la población.

Con la expulsión de los jesuitas en 1767 por razones estrictamente económicas (ya que recaudaban montos similares a los de la corona española), comenzó un largo proceso de sucesivos intentos de utilización y **explotación esclavizante** de los chiquitanos para el bien y el "progreso" de los patrones. Ejemplos son: el auge de goma, la construcción del ferrocarril Santa Cruz-Corumbá, la guerra del Chaco, las grandes haciendas ganaderas, las empresas petroleras, etc.

Resumiendo, la constante de la historia del pueblo chiquitano, que ha marcado su relación con los "blancos", ha sido la desarticulación de su organización social y la pérdida del control de sus territorios y del manejo de los recursos naturales. Esa relación muestra fuertes **choques y conflictos por visiones divergentes de lo que significa progreso**, pobreza, desarrollo, calidad de vida, valores para vivir bien, etc., como muestra el ejemplo de la TCO Monte Verde. En el idioma besɨro no hay una diferencia entre "progreso" y "desarrollo", para ambos conceptos se usa la palabra *nisunaunkuxɨ*. Esa palabra significa "crecer", "lograr un objetivo".

## La importancia de la tierra y el territorio

El caso de la TCO Monte Verde se ha convertido para nosotros, los chiquitanos, en un **símbolo de lucha** para ser respetados y valorizados como pueblo indígena y para lograr un desarrollo con identidad cultural y un progreso con valores propios, no solamente para nosotros, que vivimos ahora, sino también para nuestras futuras generaciones.

Monte Verde no es solamente un conflicto por la tenencia de tierra, para nosotros es mucho más que eso. La reivindicación territorial nos garantiza el acceso a áreas suficientes para la reproducción económica y cultural de nuestro pueblo y nos permite reclamar la base material necesaria para trabajar en un sistema de uso diversificado de los recursos naturales que se sustenta en la **cosmovisión** y los aspectos ideológicos de nuestra cultura. O para decirlo en otras palabras: para desarrollarnos necesitamos un espacio propio, un lugar donde podamos revivir nuestra identidad cultural, vivir libremente con dignidad y orgullo según nuestras costumbres y valores transmitidos por nuestros antepasados.

Cuando hablamos de la necesidad de tener un espacio donde realizar nuestras actividades, los chiquitanos nunca pensamos en vender un metro de esas tierras, porque consideramos a la tierra nuestra madre. Luchamos para reivindicar lo que se nos quitó por muchos años.

Los chiquitanos sabemos cómo vamos a **administrar nuestro territorio**. Por ejemplo, clasificamos los lugares: uno para la vida silvestre o fauna, otro para la agricultura, otro para reserva maderable, etc. Si hablamos de aprovechamiento forestal, primero se realiza el manejo del bosque de acuerdo a la Ley Forestal, sin exagerar la explotación de la madera más preciosa de la región. Una vez que se vende la madera, el dinero se utiliza para el autoabastecimiento de la comunidad.

## La cosmovisión y la relación con los recursos naturales

Nosotros entendemos la TCO como la "**casa grande del pueblo chiquitano**" siguiendo el ejemplo de una familia extensa. Y como en una familia, en la TCO no hay propiedad de privada de la tierra, sino tierra colectiva o comunal que pertenece a todas las familias por igual, y todas las familias la usan. Siempre trabajamos en conjunto, y así queremos seguir haciéndolo, para el bienestar de las familias y la vida en **armonía con la naturaleza**.

En nuestra visión, el cosmos, la naturaleza y el comportamiento del ser humano están estrechamente vinculados, y vivir bien significa **convivir con los recursos naturales, no depredarlos sino conservarlos**. Por ejemplo, la economía chiquitana, basada en los recursos naturales, está regulada por la presencia de los "dueños de la naturaleza". De la presencia de los llamados *jichi* se deducen las reglas que determinan el comportamiento del chiquitano frente a los recursos naturales que **impiden su aprovechamiento irracional**. Nosotros, los chiquitanos, somos muy respetuosos de la naturaleza: cuando un chiquitano va a cazar, primero le pide al dueño de los animales que le regale un animal porque lo necesita para el sustento de su familia; lo mismo hace cuando va a pescar o cuando va a buscar miel. De igual manera, cuando va a labrar una madera, le pide a la madera que no se parta porque, según una creencia, cuando hay luna nueva no se puede cortar ninguna clase de madera durante tres días.

Para nosotros, la destrucción de la naturaleza para acumular dinero no puede ser un objetivo del progreso. Más bien, para nosotros, progreso es realizar actividades sostenibles que cuiden el medio ambiente y convivan con la naturaleza, porque creemos en ella.

## El rol de la economía

Nuestra economía se caracteriza por la caza, la pesca y la producción agrícola (corte y quema) adaptadas a la naturaleza y enfocadas en la subsistencia. En general, no existen cultivos exclusivamente orientados a la venta;

los cultivos de venta son también de **subsistencia**, por lo que solamente cuando se obtienen buenos resultados existen excedentes para la venta. Esto, en concreto, significa que nuestra economía **no da prioridad a los ingresos provenientes del mercado de productos ni a la acumulación de bienes o dinero**, sino que se basa en el **intercambio** y la **reciprocidad** dentro de los espacios comunales. Sin embargo, nuestra economía requiere muchas veces articularse con el mercado a través de la mano de obra temporal y de la venta de pequeños excedentes de la producción para comprar alimentos, medicinas, artículos escolares, ropa, herramientas, etc.

Una comunidad coopera a otra formando una **cooperativa de consumo** de artículos de primera necesidad o haciendo trabajo de fondo rotatorio, por ejemplo, en la crianza de ganado vacuno. Esto se practica en casi todas las comunidades chiquitanas y está dando muy buenos resultados. Todos cooperan en la atención del ganado porque es de todos, de acuerdo a la cantidad de los socios. Así se está trabajando ya por varios años.

Vivir una buena vida y progresar no significa acumular dinero o bienes para ganar prestigio para uno mismo, como muchos proyectos de desarrollo nos quieren convencer. Significa, por el contrario, cubrir necesidades como una buena educación para nuestros niños, una buena alimentación, salud, vivienda y mejorar nuestras comunidades con cosas prácticas, necesarias para **abastecerse**. Casi siempre se habla del bienestar de la familia y de cosas que se logró hacer en **conjunto** para el bien de la comunidad (la plaza, la cancha, la capilla, la escuelita, etc.). Nosotros nunca pensamos tener cosas individuales; la idea es que todos tengan por igual, mirando las necesidad de salud y educación como las prioridades más urgentes. Nuestro sistema de actividades es mancomunado para salir, así, de la pobreza que nos azota a todos. Por ello vamos a seguir luchando, para dejar algo a nuestros hijos como herencia, para mejorar la calidad de vida.

## Los valores de los chiquitanos

A veces nos dicen que somos pobres. ¡Pero eso no es verdad! Pensando solamente en dinero, sí, tal vez somos pobres. Pero, por otro lado, todos sabemos que somos ricos: tenemos una inmensa riqueza natural y mucha experiencia práctica sobre la naturaleza y la **solidaridad**, **unidad** y **reciprocidad** entre nosotros. Nuestra economía se basa, mayormente, en el trabajo conjunto, unido, de las tierras comunales a través de relaciones de parentesco, amistosas y de compadrazgo. Sabemos que unidos somos más fuertes y el valor de nuestros antepasados sigue vigente: **uno para todos y todos para uno**. Lo importante no es el individuo, sino la **armonía de las**

**relaciones sociales dentro de la familia y la comunidad**. La base de la convivencia es el sistema de reciprocidad, de intercambio de servicios (*minga*) y productos, de dar y recibir. Ésa es nuestra manera de vivir el progreso.

También vale la pena hacer conocer los valores de nuestra cultura chiquitana. Nosotros valoramos mucho el rescate de nuestros antepasados. Por ejemplo, antes no había médicos modernos especializados, pero teníamos nuestros **curanderos** o **médicos naturistas o tradicionales**, como quieran llamarlos. La gente casi nunca se enfermaba, por eso respetamos mucho nuestras costumbres y cuidamos la salud de nuestros hermanos chiquitanos con medicinas tradicionales como raíces, cáscara, hoja, huesos y manteca de animales. De lo que se trata es de que no se pierdan esos valores culturales.

## Educación bilingüe

La organización matriz del pueblo chiquitano (OICH) lleva en su bandera una expresión de nuestra visión de progreso: *Usaka aɨbu nuipiaka*, que significa "estamos con nuestra **sabiduría**". Dicen que no tenemos capacidad, pero eso no es verdad. Somos científicos naturalmente, tenemos sabiduría, pero lo que falta es que se la reconozca y que nos den oportunidades para mostrarla y aplicarla. Para nuestros niños es importante la **educación**, pero en el marco de nuestra identidad propia y bilingüe, respetando y valorizando nuestra idioma materno, el besɨro.

En los pueblos chiquitanos no hay egoísmo. Somos pasivos, pero hoy en día sabemos cuáles son nuestros derechos. Creemos que debemos velar por nuestros propios derechos y nuestra identidad cultural y, sobre todo, por nuestro **idioma materno**. Con **orgullo**, revivimos nuestro idioma que nos identifica como chiquitanos. También sabemos que somos más de 80.000 chiquitanos que habitamos en cinco provincias: Ñuflo de Chávez, Velasco, Chiquitos, Germán Busch y Ángel Sandóval.

Los chiquitanos fuimos muy explotados por los españoles, que nos impusieron muchos aspectos de su vida y su visión de progreso. Por ejemplo, nos mataron la moral al decirnos que nuestro idioma no sirve, que es atrasado y que no debemos hablarlo, mucho menos en la escuela.

Originalmente, nuestros antepasados estaban organizados en **grupos, cada uno autónomo y con su propio idioma**. Decimos que eran autónomos porque no dejaban que un hijo o una hija se case con gente de otra tribu. Hacían esto para defender y mantener sus idiomas. Sin

embargo, los que hablaban el idioma besɨro eran más numerosos y fueron casándose con personas de otras tribus, así las tribus más pequeñas se fueron reduciendo, pero bajo el permiso del gran cacique general de la comunidad.

Es así que hoy en día se ha unificado el idioma besɨro, aunque existen variaciones dialectales como en cualquier idioma del mundo, pero aun así, nos entendemos. Mucha gente se preocupa por esto y se pregunta: ¿Por qué la mujer habla de una forma y el hombre de otra? Pero nosotros nos entendemos, esto es de naturaleza. Por ejemplo, cuando habla la mujer se dice *axɨmanu noñɨnxɨ* y cuando habla el hombre se dice *axti maniki ñoñɨnxɨ.*

Gracias a la lucha de nuestras organizaciones, hoy nuestro idioma besɨro está reconocido a través de un decreto supremo del Estado boliviano. El año 1995 fue reconocido como idioma y el decreto se está aplicando para recuperar o revivir el idioma y ya se insertó en las aulas como primera o segunda lengua.

Además, hemos conseguido un gran proyecto con la cooperación de Dinamarca (DANIDA) en convenio con nuestra organización matriz, la CIDOB, con sede en la ciudad de Santa Cruz, para preparar docentes bilingües a través de un Bachillerato Humanístico Pedagógico (BHP) con mención en pedagogía. Ya tuvimos una promoción el año 2003 y los egresados son de las distintas provincias chiquitanas.

Para nosotros éstos son avance que logramos a través de la lucha en conjunto para alcanzar los objetivos que nos trazamos viendo nuestras necesidades. Reconocemos que la educación es una base importante para el desarrollo de nuestro pueblo.

## Conclusión y recomendaciones

El ejemplo de la TCO Monte Verde muestra claramente la divergencia entre las visiones de los chiquitanos y los “blancos”. Y en esto se basan los conflictos por la titulación de la TCO. Para nosotros, la TCO Monte Verde significa un medio básico para nuestro progreso: ser respetados, poder vivir según nuestra identidad cultural (propiedad colectiva, reciprocidad e intercambio, parentesco, convivencia con la naturaleza, etc.), vivir con humildad y pacíficamente y, sobre todo, vivir en armonía con el prójimo y con la naturaleza. En cambio, para los “blancos”, la TCO significa un medio para acumular bienes y ganar poder sin importar su sostenibilidad.

Para nosotros, los chiquitanos, progreso o desarrollo es: dar pasos para satisfacer las necesidades de nuestras comunidades indígenas manteniendo nuestras costumbres y tradiciones, como la comida, la vestimenta, la música autóctona, pero, sobre todo, nuestro idioma materno. Todo esto para nosotros es progreso, aunque en nuestro idioma no existe esta palabra y se usa la palabra *sunaunkuxɨ* que abarca un significado mucho más amplio. Cuando nosotros hablamos de *sununkuxɨ* pensamos en todas las necesidades de todos los pueblos indígenas del país porque creemos que las necesidades son similares.

El progreso y el desarrollo, desde nuestro punto de vista, deben entenderse en todos los aspectos de la cultura, no solamente como desarrollo económico, sino como un desarrollo cultural, social, político y económico.

En este encuentro en la ciudad de La Paz, desde el punto de vista y en nombre de todo mis hermanos chiquitanos, yo me sentí un poco discriminado. ¿Por qué razón digo esto? Porque en los tres día de discusión casi nunca se mencionó, ni de paso, el nombre de los chiquitanos o indígenas del oriente de Bolivia. Pareciera que Bolivia está compuesta sólo de quechuas y aymaras. Entonces, para otro encuentro, debemos invitar a los otros indígenas de la Amazonía y del Chaco boliviano y, por supuesto, a los quechuas y a los aymaras. También podemos señalar la mayoría de los habitantes del país somos indígenas. Pero todavía hay discriminación, muchos de los hermanos indígenas, ya sean quechuas, aymaras, guaranís, chiquitanos u otros, son todavía explotados de muchas formas por los "blancos" o *carai,* como queramos llamarlos.

Debemos conocernos más de cerca y debemos discutir entre todos para conocer y comparar nuestras necesidades, para pensar cómo mejorar la calidad de vida de la generación de nuestros hijos y de los hijos de ellos. Nuestra lucha es para mejorar la calidad de vida de todos los indígenas del país. Por eso nosotros manejamos esta palabra: "Uno para todos y todos para uno".

# El concepto de progreso en la cultura quechua

Luis Rojas Aspiazu

## 1. Cultura quechua y conocimiento

Que el concepto de progreso es ajeno a la cultura quechua, fue una de las conclusiones del *Foro Intercultural sobre el Concepto de Progreso en Diferentes Culturas.* Esta conclusión correctamente interpretada contribuirá a neutralizar el habitual y equivocado sobrentendido de que las formas de conocer, acumular y procesar saber de culturas como la quechua y la aymara son las mismas que las de la visión occidental. Cuando mucho se reconocerán, en la forma quechuaymara de concebir la vida, matices diferenciales que generalmente se los catalogará como propios de "culturas subalternas" y formas de conocer definitivamente inconclusas.

Esta actitud europea y angloamericana impide extender puentes –a pesar de tanta informática, tecnología comunicacional y ciencias de lo humano– sobre el abismo existente entre la cultura occidental y la quechuaymara. Estos hechos concernientes a las formas de asumir el mundo y a las situaciones de relación entre culturas deben constituirse en pre-ocupación del tratamiento de temas como el avanzado en el Foro.

### Biografía y bibliografía

Como expresión y raíz de la acumulación de conocimientos, el contenido de un relato autobiográfico en la cultura quechua es una experiencia socialmente compartida no sólo con otros sino con otras instancias de uno mismo, no es fruto de una actitud "etnográfica" ni una construcción de "objetos de conocimiento" mucho menos una compulsiva tendencia a dar testimonios exigidos por cofradías religiosas, ni material para llenar vacíos mediáticos o investigaciones referidas a culturas diferentes a la dominante.

Es proceso experiencial que lleva a conformar saberes plenos que desde lo individual-social consolidan la permanencia y resistencia de la cultura. Este conocer en la vida y desde la vida desde percepciones y sentimientos actualizados da substancia al lado pobre del conocimiento bibliográfico, es un pensar acudiendo a la memoria, interpretando y reinterpretando, es un pensar sin desprenderse de la propia historia y la presencia de acostumbrados interlocutores.

Para esta forma de conocimiento la bibliografía y aquello en que se insiste como saber autorizado –saber académico– es un factor que con eficiencia estructura preconceptos propios de la cultura dominante, dejando percibir, muy apenas, su esencia maniquea, egotista, evolucionista, cualquiera sea la disciplina referida a lo humano. No todo es así, puede ocurrir que, en diferentes dimensiones y calidades, este saber sea un instrumental de apoyo a la forma de conocimiento quechuaymara; los textos de Simón Yampara y Félix Patzi llegan a ser ejemplo de lo bibliográfico como recurso que moviliza saber y pensamiento.

Se debe comenzar a cuidar en eventos *interculturales* como el Foro que las reglas de juego sean establecidas –redundando– interculturalmente, pues intentar elaborar ideas en medio de normatividades sentidas ajenas crea situaciones confusas, ambiguas, cerradas en sí mismas, con productos manipulables, sin respeto por lo diferente. En estas situaciones será ocioso entrar en disquisiciones finas, dialogales, coloquiales, creativas, pues, además, el ritmo temporal también es ajeno, es impuesto. Más aquí de esta generalización, lo destacable de la iniciativa y la conducción del Foro fue el nada fácil intento de trabajar insistentemente para que se cumpla aquello que se conoce con el estereotipo de participativo. La imposibilidad más que dificultad, en última instancia, se debe a lo que vengo llamando abismo intercultural.

## Lengua y conocimiento

Las relaciones llamadas de interculturalidad se las trata, en los diferentes campos de la vida social, con la mayor impropiedad. El mayor ejemplo se encuentra en los proyectos reformistas de educación bilingüe. En forma sintética explico lo que ocurre: se maneja la relación entre lenguas de culturas diferentes, el quechua y el castellano dado el caso, como una situación de *interculturalidad* que se produce dentro de una atmósfera, paradójicamente, intracultural; atmósfera propia de la cultura y lengua dominantes, atmósfera civilizatoria del castellano, quedando anulada la posible interculturalidad que ante todo exige simetría; entonces, la lengua quechua se ve impregnada de

un cúmulo de términos y conceptos que nada tienen que ver con la percepción del mundo y la vida que ella contiene.

Ante situaciones como esta es útil razonar de acuerdo al "principio de la ausencia", así: si en la cultura quechua está ausente la palabra o palabras que podrían corresponder a otras castellanas –como el caso de *progreso*– no significa déficit, ni un vacío que hay que llenar trasladando términos de otro lado, de otra cultura. Esa ausencia significa una visión diferente y propia del mundo y la vida de la cultura que nos ocupa. Adán Pari comunicaba, en el Foro, que revisó múltiples diccionarios quechuas y constató la ausencia de un equivalente de la palabra *progreso*. Sin mucha pausa, como consecuencia, se dedicó a exponer principios, horizontes, pensamientos que *no son progreso*; exposición que la considero como una explicación de por qué no existe en quechua *progreso*.

Hago propicio este preciso lugar para proponer la lengua quechua al otro-cultural como portadora de valores que enriquecen a los quechuas y que quisiéramos compartirlos; mucho más cuando en el panorama de las lenguas nacionales bolivianas el castellano viene empobreciéndose cualitativamente, posiblemente como consecuencia de la gravitación vulgarizada de vocabularios técnico-científicos, por los usos mediáticos, por el abandono de la concentrada, grata y no manipulada comunicación entre personas; sugiero aproximarse al mundo de la vida y cultura quechuas a través de su lengua tomada en su densidad semántica y dinámica expresiva.

¿Por qué mi exposición toma un sesgo hacia la apología de la lengua quechua? Simplemente para dar una pequeña muestra –no muy pequeña, pues se trata de ¡la lengua!– de que los quechuas tenemos otros valores, otros motivos, otro sentido de vida, así como los amigos europeos tienen el *progreso*.

## 2. Historia del progreso

### Nuestra América y el progreso

Si bien el concepto de progreso es ajeno a la cultura quechua, la cultura quechua no es ajena a una historia del progreso, y en una forma tal que esta historia no deja olvidar un destino común a aquella dimensión territorial y cultural que Martí llamó Nuestra América. Casi está dicho lo que el lector ya viene pensando: que esta historia comienza con la invasión europea a fines del siglo XV y principios del XVI, poniendo en juego una actitud básica que

desestructura o destruye con inusitada violencia la diversidad de mundos culturales propios del continente sorprendido, entre ellos el quechuaymara o andino que juega su rol proporcionando condiciones básicas para que el *progreso progrese*: la acumulación de riquezas –a sangre y fuego– por el europeo. Consubstancial con este momento nefasto se encuentra la inicial actitud racista que incluía argumentos teológicos.

## Repúblicas civilizadas: orden y progreso

Continuando a grandes pasos esta historia, desde una visión quechua que llega a ser andina y americana, nos encontramos con la ideología civilizatoria de las repúblicas, entre ellas Bolivia, que particularmente en el último tercio del siglo XIX propugna el asalto de tierras y maltrato de vidas y culturas desde México y Guatemala hasta el sur de Chile y Argentina. Quechuas y aymaras se destacan por su "resistencia y persistencia" frente a los asaltos expropiadores y exterminadores con que se manifiesta la ideología civilizatoria de las repúblicas.

Durante los años 60 y los 70 del siglo pasado, el progreso es propuesto a las "subculturas" –entre las cuales está la quechua– y a las naciones "subdesarrolladas", a través de la política que implementa proyectos de ayuda al desarrollo.

Por el contexto en que se presentan, cabe recordar las ayudas norteamericananas ajustadas a situaciones políticas coyunturales: alimentos, trigos excedentarios, escuelitas, etc. Es a lo que se refería Sergio Almaraz, aludiendo a las consecuencias de aquellas ayudas para el progreso, con aquella frase tan repetida por lo singularmente significativa: *el tiempo de las pequeñas cosas.* Frase que designa con propiedad "el tiempo del desarrollo" –tiempo de subrepticias intenciones, de anécdotas cursis o dramáticas, de promesas, frustraciones, residuos y deterioros, distorsiones mentales y pedagogías colonizadoras– frente al tiempo de los grandes procesos sociales y culturales que perfilan a Nuestra América.

## Tiempo que permanece

Hace pocos años, al viajar por el altiplano me encontré con una especie de ejército disperso: paralelepípedos pintados de blanco; imaginé que eran artefactos concernientes a innovaciones en el trabajo agrícola; eran letrinas. El compañero de viaje, casualmente agrónomo medioambientalista, me explicó detalladamente por qué debía alegrarnos el hecho de que los agricultores aymaras le den a estos artefactos un uso distinto de aquel

para el que fueron construidos. Me quedé pensando en la brillante explicación científica dada por el agrónomo y apenado por la incapacidad de aplicar ciencia como ésa a intenciones progresistas aparentemente modestas. La cosa no queda aquí.

Se me presentó la circunstancia grata de asistir a este Foro en el breve lapso que va de una invitación recibida para visitar un ayllu quechua y la fecha de cumplimiento de dicha visita. Encontré en una de las comunidades a un maestro que esperaba a los niños intentando, apresurado y turbado, subsanar la incongruencia entre las exigencias de agua para las letrinas *modernizadas* –que formaban parte de la moderna escuela construida por la Reforma Educativa– y la imposibilidad de satisfacer a esas exigencias, con los volúmenes necesarios, dado el limitado caudal de agua potable que provee el sistema instalado por un organismo de desarrollo social diferente a la Reforma Educativa. Me acordé del agrónomo medioambientalista del altiplano y de aquellos pronósticos nada alentadores que al lanzarse la *Alianza para el Progreso* giraban simbólica y premonitoriamente alrededor de la construcción de letrinas.

Ya que estamos en la escuela, una mirada al aula: por un ventanal el Sol soberbio y desafiante introduce una amplia y brillante gama de verdes. En el aula, ideados por los pedagogos reformistas, se encuentran los "rincones"; entre ellos, ajeno a la propuesta del ventanal se podía advertir el rincón de la naturaleza con flores y hojas marchitas, y semillas pisoteadas.

## Filosofía que persiste

En esta "marginalidad" de las metrópolis del progreso se percibe que en 30 o más años a pesar de los proyectos de desarrollo, o debido a ellos mismos, nada ha cambiado. ¿Es consecuencia de que, en comunidades quechuas y aymaras, no existe el concepto de progreso?, ¿los propulsores desarrollistas del progreso no advirtieron ésta no universalidad de lo que propugnaban?, ¿insistieron en el *desarrollo* como un modus vivendi?, ¿o se habituaron a seguir el método del *ensayo y el error*?

Esta política y filosofía desarrollistas de fines de los 60, y principios de los 70, que con otros rasgos persisten hoy con raíces en la segunda posguerra, en su manifestación no estatal (ONG) está personificada por la pionera y extinta DESAL, que con sede en Santiago de Chile funcionaba con dos premisas: la primera, incorporar a los "marginales", entre los cuales se encontraban los quechuas, a la "sociedad global". Éramos para DESAL "sólo" campesinos, cuya cultura era intrascendente o cuando más alar-

maba, por su cúmulo de "supersticiones", incluso a los progresistas discípulos de Paulo Freire.

La segunda premisa: a estos campesinos había que cambiarles el "ethos cultural", es decir, el alma, por un espíritu empresarial, progresista, occidental, no abúlico ni fatalista. Eran posturas e intentos de teoría, coherentes, expresados a viva voz y escritura, exhalaban una fe incuestionable en el progreso, en el fondo estaban sustentados por un evolucionismo de innegable sello spenceriano.

## El ensayo y el error

La política del desarrollo, al estar animada por una inconmovible fe en el progreso, salía indemne de sus sucesivos fracasos. De ningún modo es inapropiado aplicar a este procedimiento el apelativo de *método del ensayo y el error*, que al no aplicárselo en situaciones experimentales, sino en la vida misma, significa un alto costo difícil de cuantificar. Hagamos un inventario, sin muchas precisiones, del curso que siguió este método. Es un hito muy significativo el nombrado como *el tiempo de las pequeñas cosas*; luego, cooperativismo, alfabetización, revolución verde, proyectos de desarrollo integrado, recuperación de microcuencas, producción artesanal, planificación y consejería familiar (eufemismo de control de la natalidad), semillas transgénicas, desarrollo sustentable, promoción de sujetos de crédito, seguridad alimentaria, municipalismo, otra vez alfabetización... ¿Será un nuevo ensayo *el progreso desde una visión diferente a la occidental*?

El tiempo va mostrando otra faz. La fe en el progreso se va nutriendo de angustia; sus utopías se van convirtiendo en fantasías (¿nos iremos a Marte?) y su presencia hegemónica en dominio sobre los "otros" con enorme violencia.

## Universalidad y hegemonía

La faz de imposición y violencia del centrismo de Occidente, asociada al concepto de progreso, va sustituyendo a su anterior imagen de esplendor. Como contraparte, se siente el anuncio de una universalidad enriquecida por la emergencia de visiones del mundo y la vida hasta hoy sumergidas, postergadas, maltratadas, como la visión quechuaymara persistente junto a otras en el fondo de la racionalidad civilizatoria.

El eurocentrismo en general y el anglocentrismo norteamericano en particular, con sus mecanismos de dominio: recursos económicos, insti-

tuciones, ideología, tecnología (una de cuyas expresiones es la inhumana y costosa, hasta lo increíble, tecnología bélica), han impedido la manifestación coherente de la vitalidad de innumerables culturas diseminadas en el planeta.

Ahora que los sucesivos fracasos de la política del desarrollo muestran la incompatibilidad del concepto de progreso con la visión quechuaymara y la de otras culturas ancestrales que con voluntad inalienable de seguir viviendo confieren impulso y sentido a los movimientos sociales que buscan reconfigurar un mundo y un país, corresponde para dar respuestas cada vez más certeras y autónomas a interrogantes de eventos como el que motiva el presente texto, crear espacios –a falta de "escuelas" y "universidades" culturalmente propias– en los que se sistematice, practique y desarrolle, sin limitaciones ni deformaciones el conocimiento y autoconocimiento en el marco de categorías de un pensamiento radicalmente descolonizado. En espacios así, tomaríamos esta invitación a ocuparnos del concepto de progreso en la cultura quechua como una invitación a precisar cuál es la categoría de pensamiento, el valor cultural, el impulso vital, la visión del mundo, que en esta hora de dolor a la que nos ha conducido el progreso, podríamos proponer a los hermanos de Occidente.

## 3. La otra cara: el no-progreso

Ponciano, aquel amigo quechua que cuando me encontraba viviendo en su comunidad visitaba mi vivienda dos o tres mañanas durante la semana, tenía mucho que decir. Hablaba con pasión de un tema al que volvía reiteradamente: las máquinas..., máquinas, máquinas para todo, para hilar, tejer, sembrar. Ante este discurso mi pregunta, de diferentes maneras también era reiterativa: tanta máquina, ¿para qué? Pregunta que recibía de una u otra manera siempre la misma respuesta: Para seguir viviendo como vivimos nomás, pero más lindamente. Aludía, ante todo, al tiempo "libre" que dejarían las máquinas; tiempo que sería dedicado a gozar plenamente de la vida, la vida que correspondía a su cultura.

Ponciano imaginaba con la máquina –aporte técnico de la otra cultura– recobrar, afirmar, exaltar las costumbres de la comunidad. Imaginaba, por ejemplo, que con ayuda de las máquinas, llegaría puntual, y muy elegantemente vestida, toda la comunidad incluyendo ancianos y ancianas, niños y niñas, al lugar alejado donde se realizaba el tinku anual. Me contagié del entusiasmo de Ponciano y me acometían preocupaciones emparentadas con las de él. Me preocupa, aun hasta ahora, el que sea por progreso, por

falta de progreso, por una mala utilización del progreso quizá en forma diferente y contraria a como imaginaba Ponciano y después yo mismo, que aquel tinku haya desaparecido.

Este modo de incorporar el progreso, en suma tecnología, imaginado por Ponciano no incluye el sentido y valores de la cultura de donde proviene dicha tecnología; por el contrario –¿será posible?– fortalece y exalta los valores y visión de la propia cultura, en este caso la quechua.

En esa misma comunidad vivía Simón, quien incorporó en su comunidad una máquina de coser, con cuya utilización de ninguna manera pretendió obtener algún tipo de “excedente”. Simón, con la máquina, se fijó un protagonismo: el de mantener el “buen vestir” de la comunidad, incluyendo en la ropa tanto de varones y mujeres los bordados tradicionales que comenzaban a desaparecer. Simón se sentía orgulloso, muy querido por la comunidad; y su aporte era compensado sin intervención monetaria. La flota que transita la carretera Cochabamba-Oruro suele detenerse en un lugar en el que encuentro multiplicados, como vestimenta, los atuendos que solía bordar Simón; este nombre debería quedar registrado en algún lugar de una inusual historia sobre la persistencia de la cultura quechua.

## Tres tinkus

Da la impresión de que hubiera “correlación positiva” entre los fracasos del desarrollo y la persistencia de la cultura quechua. En el mismo ayllu al que pertenece la comunidad aquella en la que el maestro se esforzaba por articular letrinas con agua potable, mi presencia fue absorbida por tres tinkus que, a la postre, me ayudaron a superar cierto prejuicios, confirmar una manera diferente de conocer y disipar temores.

Disipé un prejuicio cuando constaté que un tinku de toros poco tiene que ver con desproporcionados derroches de violencia y sangre. El tinku de toros podría servir de escuela de entereza y honestidad.

Hago un paréntesis para transcribir un diálogo del tiempo en el que comenzó a ponerse de moda la exigencia de incorporar la transversal género en los proyectos de desarrollo.

*—Señor, insisto que cumpla con lo que le habíamos pedido: incorporar la transversal género en el proyecto.*

*—Señor, estuve en la comunidad, no corresponde incorporar la transversal género.*

*Le devuelvo su cheque; dejé a su equipo de campo un informe que recomienda: superar prejuicios culturales y patriarcales, afinar la sensibilidad para desinvisibilizar y comprender a la mujer quechua, y no utilizar el idioma quechua para agredir a hombres y mujeres quechuas.*

La comprensión que aquel tiempo tenía sobre el tema se fundaba en coloquios cumplidos con señoras, en ayllus del norte de Potosí y otros lugares. Ahora, el presenciar el tinku entre mujeres me acerca más a la dimensión y calidad del sentido de vida de la mujer quechua, imposible de lograr con cuestionarios y cuantificaciones "transversales".

El tercer tinku disipó mi temor de que la cultura quechua pudiera quebrarse por obra de los artefactos mentales y materiales de la civilización occidental.

# ¿Desarrollo / progreso o Suma Qamaña[1] de los Ayllus Andinos?

Simón Yampara H.

Estamos frente a la tesis de "progreso en las diversas culturas", lanzada por el antropólogo alemán Constantin von Barloewen, y al evento a realizarse (7-9/05/04) en La Paz-Bolivia (espacio territorial regido principalmente por la cosmovisión de los pueblos andinos).

Previamente es necesario hacer algunas consideraciones reflexivas. El mundo está alimentado por dos fuerzas y energías: materiales y espirituales, y esas fuerzas y energías tienen fuentes de alimentación en el norte y el sur. Este último invadido, colonizado, dominado y excluido por las fuerzas y energías del norte –por tanto alimentado por la parcialidad de las energías del planeta– como el Desarrollo y el Progreso, conceptos ideologizados, con un alcance universalista forzado. La globalización y el mercado son parte de esta dinámica. La duda es ¿cuándo se va pensar lo propio o mirar las cosas desde y con la energía/*ajayu* del sur? ¿Cuándo vamos a pensar y recrear una alternativa real al modelo liberal del capitalismo desde el sur? Por otro lado, no sólo debemos admitir una simple pluralidad cultural y el juego de la interculturalidad como aparentes valores de diálogo, sino admitir a las civilizaciones existentes en el mundo con sus propios paradigmas y lógicas de vida. ¿No requieren un tratamiento paradigmático dignificado y un diálogo de civilizaciones? ¿Por qué continuar sólo con las energías del norte y las políticas de inquisición colonial? De la misma manera, se habla mucho de la tecnología de punta, ciencia de punta, ¿por qué no hablar de cosmovisiones, lógicas de vida de punta, sabidurías y pensadores comunitarios de punta?

---

1 Palabra aymara que significa bienestar integral con todos y con uno mismo, sinónimo de *Sumaj Kawsay* en *qhichwa*, *Ñandereko* en *waraní* o casa grande para los chiquitanos.

Ahora, el *Qullasuyu*, hoy Bolivia, es resultante de 472 años (1532-2004) de invasión, dominación e inquisición colonial. Desde entonces, en los Andes vivimos una especie de interfase de sistemas y civilizaciones configuradas: la autóctona andina y la vertiente occidental republicanizada. La segunda se impone, hegemoniza y excluye a la primera, sin permitir la autonomía de su propia dinámica.

Por ahora nos limitamos al paradigma de vida del pueblo *aymara* expresado en *Suma Qamaña* (buena vida, con bienestar integral de todos/*jiwasa*[2] y de uno mismo/*naya*), que requiere una explicación conceptual y una comprensión lingüística cosmogónica en la lógica andina. Lo importante es entender cómo la gestión, manejo y armonización de las energías espirituales y materiales (positivas y negativas) hacen la ecuación de la vida. En este contexto, ¿"desarrollo" y "progreso" son crecimientos de esa ecuación de vida o son simplemente ideología parcial de la misma?

Lo que debe preocuparnos es ¿por qué hay pobreza material en unos y pobreza espiritual y cultural en otros?, ¿por qué ambos no se procesan simultáneamente en la vida?, ¿por qué hay países/Estados pobres y países/Estados ricos materialmente?, ¿cuál ha sido el efecto de la industrialización de los recursos naturales y la consecuente separación del mundo de la gente de la naturaleza? Y, ¿qué pasa con las energías espirituales y las políticas de inquisición?, ¿los países ricos encontrarán/vivirán el bienestar integral? De por medio están las cosmovisiones y las lógicas de vida de las civilizaciones que implican la estructuración de modelos de vida. En estos modelos de vida (indígena y no indígena) está implicado el bienestar integral de la comunidad biótica natural o la buena vida, el *Suma Qamaña*, pero excluido como vestigio del pasado por los seguidores occidentalizantes y administradores del Estado boliviano. Estos últimos formulan otra vertiente, pregonando e ideologizando el desarrollo y el progreso como atributos universales. Sobre el sistema occidental se hacen políticas de Estado que excluyen, invaden y dominan al sistema indígena y hasta penalizan su vigencia. Sin embargo, con el enfoque de la lógica de la *qamaña*, el progreso es sólo una ideología, a lo sumo un factor de la ecuación de la vida, pues se preocupa, aísla y alcanza el crecimiento material pero descuida el crecimiento biológico y, sobre todo, espiritual y el gobierno territorial con crecimiento.

## Precisemos su comprensión

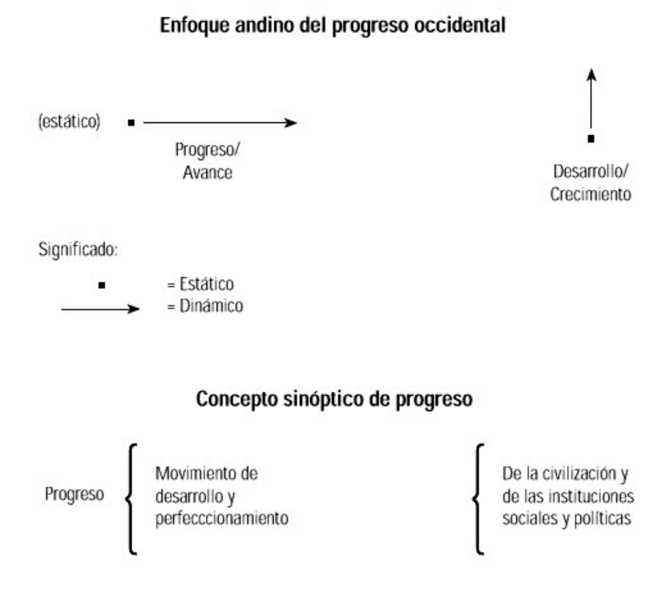
En el Occidente se habla del progreso como un movimiento de desa-

---

2 La palabra *Jiwasa* tiene un gran interés onomasiológico: "nuestra muerte" material, que da nacimiento a la vida. Ver en el grafico *Convivencia de la gente.*

rrollo y perfeccionamiento de la civilización y de las instituciones sociales y políticas; hablar de desarrollo conlleva el aumento de la renta nacional por habitante.

En cambio, en el pensamiento andino está el proceso del *qamaña*, tipificado como un espacio de bienestar con auras de la naturaleza, donde la gente se encuentra en un estado anímico de pasión en un determinado tiempo, en estado de convivencia, de comodidad, felicidad y satisfacción con el medio social de la naturaleza.




Donde:

- El desarrollo se caracteriza por el aumento de la renta nacional por habitante.
- El perfeccionamiento es el mayor grado posible de excelencia en su línea.
- La civilización es la sociedad plenamente urbana, que se distingue de los individuos y pueblos primitivos/salvajes.

En cambio:

El origen de la palabra *qamaña* está escrito en el proceso del acto ceremonial de la *Jaqicha*/consagración de la pareja, en la celebración matrimonial. Tiene que ver con la institucionalización de la familia andina,

*jaqi-qamaña.*[3] En este acto participan los familiares más cercanos y los familiares alejados hasta llegar a la participación comunaria (del *ayllu-marka*). Después de hacer una serie de recomendaciones/reflexiones de *"jalla-iwja"* sobre lo que le tocará vivir en adelante a la nueva pareja/institución de la familia, como conclusión y resumen manifiestan y expresan: "…*Summaki qamapxata*"(van ha vivir bien). De esto deducimos que corresponde al paradigma de vida del pueblo *aymara-qhichhwa*, que es la consubstanciación con la madre naturaleza –*Pachamama*–, el padre Sol –*willka tata*– y la biósfera cosmológica del *quqi* (género de especies de la naturaleza).

Ahora bien, a la par que apareció el mundo de la gente interaccionando con su entorno (mundo biótico) también apareció la palabra del bienestar integral/*Suma Qamaña*. Es decir, el bienestar o la buena vida no sólo dependen del "ego del mundo de la gente occidental",[4] sino en buena medida de su entorno y contorno –del ecosistema y la ecología profunda– en una dinámica de armonización de energías materiales y espirituales. Es decir, *Qulqampi-jaqi-qamaña.*[5] Sin embargo, no se entiende la *Qamaña* sin la institucionalidad del *Ayllu-marka.*[6]

Dentro del espacio de convivencia se desarrolla la multiplicación (*mira*), el crecimiento (*jila*) y el estar con los bienes (*utjiri*/recursos naturales) que están en constante transformación y maduración (*puquta*), a gustar en sus sentimientos anímicos y espirituales de la comunidad.

Este gusto y satisfacción anímica de convivencia se halla en la continua dinámica de desarrollo en movimiento de la gente integrada a la población de la naturaleza animal, vegetal, de la tierra y espiritual.

La convivencia anímica y espiritual de bienestar es la creación material de trabajo y riqueza compartida de la comunidad humana/gente y la naturaleza. Esa convivencia se puede presentar en dos medios interdependientes de convivencia: entre gentes y entre gentes y la naturaleza:

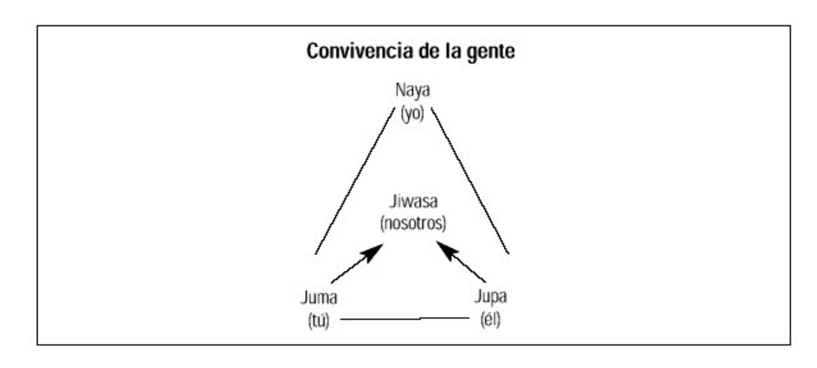
---

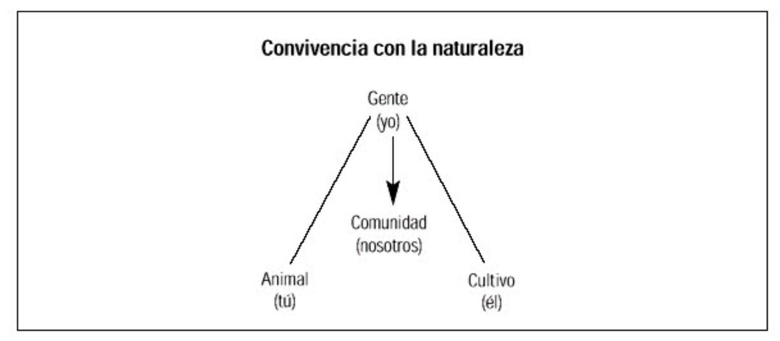
3 Esta palabra nace en la constitución/consagración/institucionalización de la nueva pareja en los *ayllu-marka* de los pueblos andinos, tiene una fuerte connotación cosmogónica, ecológica y de convivencialidad como promotora y dinamizadora del *ayni* entre los diversos mundos interactuantes en la comunidad biótica natural.

4 Por ego del mundo de la gente entendemos a los postulados de la cosmovisión occidental, del hombre y de la ideología occidental que aplican políticas de inquisición con otros pueblos y de saqueo de los recursos naturales en provecho privado de las castas sociales oligárquicas.

5 *Qulqa* = almacén natural deidalizado de los recursos naturales. *Jaqi* = familia humana consagrada ritualmente. *Qamaña* = bienestar integral con todo el entorno, contorno y de uno mismo.

6 *Ayllu* = *Jatha qulqa, qulqa jatha* = almacén de semilla que interacciona con los recursos de la naturaleza. Grupo de familias organizadas para la interacción convivencial con la naturaleza biótica. *Ma-arka* = un camino a seguir, de donde se deduce: camino a seguir de los antepasados.




- En este proceso de bienestar hay sufrimiento intempestivo, que tiene gozo; esta acción estoica efectuada de trabajo con el cuidado y obediencia hierática que les da felicidad y satisfacción.

La dinámica de interacción del proceso de la *Qulqa-Jaqi-Qamaña* que se suscita en la comunidad biótica está relacionada con el proceso del *ayni* emulativo[7] entre los diversos mundos a fin de encontrar el bienestar integral. El *ayni* se realiza en las ceremonias rituales, por medio de los maestros ritualistas –sabios *amawt'as, yatiri, paqu, chamakani...*– ; son ellos los que hacen, emulan e interaccionan las energías materiales con las espirituales a través de los ritos a la *tapa* del nido y la *qulqa,* de los recursos naturales con cubierta de deidades. Son ellos, a solicitud de las familias –*Jaqi*– de los *ayllus* los que realizan las ofrendas. Provocan el *ayni* con los otros mundos de la comunidad biótica para, a su turno, recibir el *ayni* con la producción –*achupuqu*– y procreación –*mira*– de la producción agropecuaria como la acción de correspondencia de las deidades. Es decir, producción agropecuaria con valor energetizado para alimentar a los pueblos.

---

7 La *Qulqa-qamaña* tiene una acción espiritual de reciprocidad con la comunidad biótica, y eso es el *ayni.*

Aquí la riqueza espiritual indica indirectamente *Qu*/valor

| Tapa / nido | | Qulqa / depósito |
|---|---|---|
| ***Quri tapa*** (nido de oro) | ***Quri tapa*** (nido de plata) | ***Juira Qulpa*** (depósito de alimentos) |
| Valor de la mujer y valor del hombre | | Valor de la producción |

En el cuadro aparecen dos palabras *aymaras, tapa-qulqa,* que hacen referencia a las riquezas de los recursos naturales que cobija el territorio para la comunidad biótica. El primero conocido como *Tapa/*nido de recursos naturales con valor cualitativo, riqueza no renovable, escaso y hermosamente reproductible en el *Jaqi.* Por otra parte, está la palabra *Qulqa/*depósito natural de los recursos naturales renovables, recreables, que puede significar también depósito de alimentos.

La *tapa/*nido de riquezas es desdoblada con frecuencia por los *Amawt'a-Yatiri Paqu, chamakani* en *Quri-tapa, Qulqi-tapa* (nidos de oro y plata), asociadas al género andino: *Chacha-Warmi.* Es decir, la *tapa/* nido de riquezas (oro y plata) tiene la representación y significación de la feminidad y la masculinidad de la vida en interacción. Una especie de recursos naturales con valores de género deidalizados/energetizados[8] para alimentar al mundo de la gente con bienestar del ecosistema natural.

La *qulqa/*depósito de alimentos, *Juyra-qulqanaka,* es la referencia de la valoración de la producción agropecuaria con deidades. Almacén natural de la producción agropecuaria ecológica.

Estos elementos nos hacen ver que tanto las riquezas como los recursos naturales no sólo son la expresión material sino proveedores de ambas energías (material y emulación espiritual en interacción). Ambas hacen la totalidad/unidad de las cosas y la vida.

Ahora, veamos: la riqueza material (Espacio material) indicada por los factores de la producción directa; y su par (Espacio espiritual), el mundo de las deidades espirituales.

---

8 El proceso de deidalización de la *qulqa/* nido de recursos naturales materiales sufre una especie de limpieza, purificación de la *Pachamama.* Pues se indica que con el desarrollo y el progreso se introducen paquetes tecnológicos como la línea de agroquímicos que envenenan la producción en el medio ambiente, como a la *Pachamama,* es decir a *quri-tapa qulqi-tapa.*

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| ➤ **Espacio material:** | *Uywa* (Ganado | – – | *Jaqi* Gente | – – | *Yapu* Cultivo) |
| ➤ **Espacio espiritual:** | *Pachamama* (Tierra | – – | *Achachila* Serranía | – – | *Umalmama* Agua) |

Así, los tres mundos –mundo del animal, mundo de la gente y mundo vegetal– tienen su correlación con el mundo de las deidades, *Pachamama, Achachila* y *Umalmama*, puesto que son elementos que dan sentido armonioso a la vida material. La interacción y armonización de la complementariedad de espacios materiales y espirituales son producto de la aplicación de la teoría de las parcialidades complementarias del *Uta.*[9]

Entonces, en nuestro criterio, progreso se limita a la ideologización de ver el factor del crecimiento material como bienestar humano. Esto es etno-economicidio (lo material en lo económico tiene una incidencia que destruye o "mejora"[10] en algún grado a la gente).

En cambio, *Qamaña* procesa cuatro factores como elementos de una ecuación de la vida. *Qamaña* = crecimiento material más gobierno territorial con crecimiento, más crecimiento biológico como factores materiales específicos, más crecimiento espiritual como factor general. Qa = (cm+gtc+cb) + ce = bienestar y armonía integral de la comunidad biótica natural y de la gente. (Esto es, eco-biótico-cosmogónico dinámico). El bienestar y armonía de la *Qamaña* en la teoría del *Uta* está ilustrada en los siguientes cuadros:

| **Bienestar Espacios** | **Grados de bienestar en *Aymara*** | **Traducción/comprensión** |
|---|---|---|
| *U = Urin* | *1 Wali summa qamaña* | Vivir muy bien con excelencia |
| *T = Taypi* | *3 Summa Qamaña* | Vivir bien en armonía integral |
| *A = Aran* | *2 Jan wali qamaña, kunaymanas jakjañaki* | Vivir mal, sobrevivencia en malestar, con pobreza y miseria |

---

9 *UTA = casa* = complementación emulativa de las parcialidad de una unidad/totalidad. En el caso del *ayllu-marka* expresa la parcialidad de *Urin*, espacio del **este**, con orientación al nacimiento del Sol y *Aran*, espacio del **oeste**, con orientación al poniente del Sol. Ambos son procesados y unidos por las fuerzas del *Taypi* = espacio articulador y armonizador de las fuerzas y energías.

| **En *aymara*** | **En castellano (traducción)** |
|---|---|
| • *Uywanpi, Yapumpi Utjasiritwa* | Con los animales y los vegetales convivo. |
| • *Pachamamanpi Jakasiritwa* | Con la tierra/territorio natural está mi vida. |
| • *Alajpacha Achaschilampi Yatitatwa* | Estoy acostumbrado con las deidades naturales de lo alto y arriba. |
| * *Taqpacha ukanakampiwa suma qamaptanna* | Con todos ellos vivimos y convivimos con bienestar y alegría. |

Ahora, ¿cómo descolonizar estos valores humanos?, ¿cómo hacer estos conocimientos, sabidurías y paradigmas concordantes con la ciencia de punta y las políticas de agroecología, productos y mercados ecológicos?, ¿cómo sacar a los pueblos de esa ideología del síndrome pandémico de los denominados grupos sociales caucásicos? Es un desafío y travesía a encarar si queremos convivir y curar nuestro planeta Tierra. Sólo será posible haciendo dialogar civilizaciones con sus propias cosmovisiones de vida, dinamizando y proyectando principios y valores humanos complementarios de globalización comunitaria.

[10] Esta mejora es momentánea, a largo plazo también destruye, como vemos nítidamente en la practica de la agricultura convencional intensiva.

# Los protagonistas

Fotografías: Eric Bauer



Manuel Negwer, Director del Goethe-Institut; Reinhard von Brunn, Director de la GTZ y Godofredo Sandoval, Director Ejecutivo del PIEB.




Pedro Pinto, Simón Yampara, Adán Pari y Javier Hurtado, panelistas del Foro.




Adán Pari expuso la visión de Progreso en la cultura quechua.



Jorge Miranda y Félix Patzi, compartiendo sus lecturas sobre el tema Progreso.



Expositores y público en un momento del Foro.



Pedro Pinto, Luis Rojas, Guadalupe Cajías, Jorge Miranda y Félix Patzi,
junto al moderador del evento, Rafael Archondo.




Constantin vor Barlöwen, intelectual alemán y uno de los ideólogos de los Foros Itinerantes sobre Progreso.




De público a expositores: reflexionando sobre los resultados del Foro.




Expositores y organizadores: misión cumplida.

# VISIONES

# Progreso, modernidad, país y proyecciones

Walter Delgadillo Terceros

## 1. Introducción

En Bolivia estamos viviendo un momento histórico de intensificación de viejos conflictos que hacen a relaciones sociales inequitativas en un Estado que prolonga raíces coloniales. En este marco, la realización del Foro sobre Progreso, coauspiciado por la GTZ, el PIEB y el Goethe-Institut, ha resultado un punto importante en el debate, aunque no precisamente circunscrito al tema inicialmente pensado.

Una importante cantidad de intelectuales indígenas (especialmente aymaras y quechuas), altamente calificada en la academia occidental, instaló el tema en debate (progreso) en la relación modernidad/indianidad[1] y en códigos académicos occidentales; decodificó, para los modernos, su forma de ver el tema desde las maneras comunales.[2] Probablemente esta forma de presentar el tema del Foro, instalado en una relación compleja mayor (modernidad/indianidad), ha dejado la falsa impresión de ausencia de propuestas; éstas fueron importantes, algunas de una consistencia innegable, más allá que se esté de acuerdo o no con ellas.

## El Foro, el país y las propuestas

El Foro ha llegado a un cierto consenso en cuanto a "progreso": es una variable que hace a la civilización occidental moderna y está ausente en la civilización indígena. Sin embargo, los esfuerzos por la modernización son

---

1 Relación altamente emparentada con otra conocida como modernidad/subalternidad (Guha Ranajit, Prefacio. En: *Debates Postcoloniales*, Rivera y Barragán (comps.), Historias, Sephis, Aruwiyiri, LP, 1997).

2 Ésta es una constatación formidable: desde lo indígena se está rompiendo el enclaustramiento de lo propio (indígena).

parte de la historia nacional, se cree que ésta es la solución a la crisis, y la cooperación internacional ha incentivado esta idea. Los sectores que tradicionalmente hegemonizaron el Estado no parecen haber comprendido que en un país multinacional[3] no se puede pensar en gestión pública monocultural; la diversidad cultural tiene que expresarse, por algún lado, en la formación del Estado (Calla, 1998).

Los participantes indígenas en el seminario han reiterado una tendencia: son altamente críticos a la manera en la que, históricamente, se ha desarrollado la relación entre modernidad e indianidad. Marcado aún por un extremado maniqueísmo,[4] el discurso indígena parece ir superando el tiempo de la queja e incorporándose a la elaboración de propuestas. El punto de partida de los planteamientos de buena cantidad de los y las participantes indígenas (y de los que se sumaron a estos planteamientos) es el de crisis de civilización (económico-social, cultural y medioambiental, esencialmente). La civilización occidental moderna, según esta apreciación, se encuentra en crisis y su misión civilizatoria ha fracasado. Desde esta premisa han sido presentadas propuestas alternativas con diverso grado de elaboración.

Algunas de estas propuestas reivindican la idea de "sistema comunal" en contraposición al "sistema occidental moderno". El argumento se basa en la teoría de Luhmann (1991) que sostiene que en todo sistema civilizatorio hay un "interno" (núcleo duro) y un "entorno" (núcleo blando); el "interno" hace a la gestión económica y política; el entorno comprende el resto: educación, comunicación, ciencia, etc. Según Luhman, las formas de gestión en el "interno", de un sistema civilizatorio a otro, son irreconciliables; en cambio, en el entorno hay el más alto sentido de interrelación. La propuesta indígena (Patzi, 2004) afirma que mientras en el sistema moderno la gestión económica es privada y confiscatoria del trabajo, en el sistema comunal la propiedad es colectiva y la posesión es privada. En cuanto a la gestión política, en las sociedades modernas se expresa como democracia (un ciudadano, un voto) y es confiscatoria de la soberanía popular (nombra "representantes" que se alejan de sus mandantes una vez nombrados); el sistema comunal, en cambio, practica el nombramiento de "delegados" bajo el principio de consenso, de servicio, de rotación y de retorno a sus mandantes (Ibid). La propuesta de sistema comunal, basada en la inalienabilidad de la propiedad y de la soberanía (en el interno) y en un al-

---

[3] Generalmente, las poblaciones indígenas se autodefinen como naciones y pueblos originarios.

[4] Como es obvio, los valores y contravalores occidentales, así como los indígenas, están presentes en los espacios modernos de la sociedad como en las comunidades indígenas; es demasiada historia la de la relación entre estas dos civilizaciones para pretender que se mantengan espacios más o menos puros.

to sentido de interculturalidad (en el entorno), fue presentada en el seminario como alternativa paradigmática a la civilización occidental.

De otro lado, las propuestas indígenas muestran una gran diversidad. Esquemáticamente, se puede decir que las "propuestas andinas" plantean, generalmente, la sustitución del Estado, representante del colonialismo interno (Rivera, 1993), y se autodefinen como alternativas; en cambio, las "propuestas amazónicas" parecen ir por la vía de la interpelación al Estado, lo que supone su previo reconocimiento. El tema no deja de tener relevancia; desde esta mirada global diferenciada las respuestas a los problemas de la coyuntura también se diferencian: mientras los andinos emprenden movilizaciones que acaban en enfrentamientos y ruptura con el Estado, los segundos, los amazónicos, tratan de reestablecer permanentemente una suerte de contrato social con el Estado.

Otra constatación interesante es que la elaboración de propuestas y estrategias indígenas no es lineal, es de idas y venidas, aunque tendencialmente parece avanzar; es que el movimiento indígena, como ocurre con todo movimiento emergente, se construye en la práctica social. Las experiencias históricas del llamado movimiento popular boliviano (liderado por lo obrero) no parecen ser tomadas en cuenta como parte de las experiencias de los indígenas. Esta constatación, que el pasado obrero-popular no sea considerado por lo indígena como parte de su acumulado histórico, puede implicar que lo obrero-popular ha podido ser parte de los que los excluyeron o que, por lo menos, los indígenas no se sintieron suficientemente incluidos. El peligro de semejante desfase histórico es que el movimiento indígena, al hacer su propia experiencia social, acabe por repetir los errores y fundamentalismos del pasado.

Las propuestas indígenas, especialmente las más elaboradas, afirman que sólo se realizarán plenamente en la resolución de la colonialidad (Arias, 1992), éste es el fondo del problema. Resolver la colonialidad, según estas propuestas, es enfrentarla en su integralidad: resolución de inequidades culturales, económico-sociales y de género; no es cuestión sólo de buena voluntad, afectará intereses, estructuras y hegemonías y cuestionará, en el fondo, la inequitativa distribución del poder.

Un tiempo particular porque es el tiempo de la irrupción de lo indígena en la política nacional; no es que no estuvieran antes, el hecho es que ahora lograron espacios en "lo oficial" moderno, lo que supone interrelaciones que, con seguridad, están construyendo nuevas interfases culturales entre modernidad e indianidad. Antes hablaban desde la sublevación o co-

mo víctimas de la hegemonía oligárquica encomendera (Zavaleta, 1986), ahora lo hacen desde los espacios que han ganado. La presencia de propuestas cada vez más elaboradas, desde la intelectualidad indígena, es una señal que debe ser tomada en cuenta tanto por los sectores hegemónicos nacionales como por la cooperación internacional.

## 3. El Foro y las experiencias de gestión pública

En la confrontación entre los temas discutidos en el Foro, progreso en términos de interculturalidad, y lo que ha estado ocurriendo en el país, es inevitable la referencia a las experiencias de participación popular y gestión municipal. La gestión municipal, oficialmente, ha estado direccionada a la lucha contra la pobreza, por tanto, hacia el progreso, el desarrollo y la modernización del Estado local. ¿Qué es lo que ha estado ocurriendo con la gestión municipal desde el punto de vista de la relación modernidad/indianidad? ¿Es que el nuevo tiempo ha permitido que esta vieja relación de colonialidad recurrentemente se "democratice" y logre contornos de mayor simetría?

La implementación de la participación popular no dejó de tener un sesgo agresivo, de la modernidad, hacia las comunidades indígenas inscritas en el municipio. Señalaba la manera en la que estas sociedades debían participar en la gestión municipal; no les dejaba el escenario para que lo organicen según sus maneras, así se haya adornado la ley con la señal de "usos y costumbres". Ordenaba la vida de los municipios en términos de modernización: el frondoso sistema normativo y operativo municipal fue elaborado en esta línea. No se comprendió que la construcción de equidad y simetría en las relaciones interculturales no es un problema de buena voluntad, que la relación Estado/sociedad civil, en esta nueva situación, implicaba la relación entre dos tecnologías de poder:[5] la tecnología de poder moderna y la tecnología de poder comunal; una propuesta con equidad intercultural implicaba, al menos, la interfase entre ambas tecnologías de poder. En este marco y con este déficit fueron desplegadas diversas experiencias de participación popular y gestión municipal, unas exitosas y otras negativas. Las experiencias exitosas, en municipios rurales andinos y quechuas, dan para pensar que hay un camino posible para la construcción de equidad social e intercultural en la gestión pública:

---

[5] Tecnología de poder: dispositivos formales (recursos, leyes, institucionalidad) que hacen a la gestión pública (Barios S., 1997). En el caso de las comunidades indígenas, en el área rural andina quechua, ante la ausencia de Estado, o justamente por ello, se prolongaron antiguas formas y construyeron nuevas formas de gestión pública que se concretaron en tecnologías de poder (Rivera, 2003).

- En la implementación de la propuesta modernizadora en estos municipios se produjo una riquísima interacción cultural, de colisión (en algunos casos de colusión) y de complementariedad entre tecnologías de poder. Los nuevos representantes del Estado local (municipal en este caso), los nuevos sujetos de Estado en términos de Foucault (1994), eran pueblerinos pero, cada vez más, comunarios; no estaban dotados de "capacidades" para la implementación del mandato oficial en cuanto a la gestión de políticas públicas en el municipio. Por esto, la implementación de la tecnología de poder moderna (de las normas y sistemas) pasó por contratar operadores que conocían estos códigos (de la modernidad). En estas circunstancias, la relación entre el Estado local (representante de facto del Estado central moderno) y la sociedad civil (esencialmente comunal) produjo una serie de singularidades e híbridos: ni el Estado local logró aproximarse plenamente al mandato modernizador (encarnado en las normas legales y en el frondoso paquete de sistemas), ni las comunidades (la sociedad civil en este caso) impusieron plenamente, en el gobierno municipal, sus maneras de gestionar el poder (PROSANA, 2003).

- Esta suerte de "empate histórico" (Zavaleta, 1985) ha permitido la convivencia de tecnologías de poder. En realidad, los nuevos representantes del Estado local no eran, precisamente, representantes de la modernidad, no estaban en condiciones de encarnarla a plenitud. Este resquicio fue aprovechado por las comunidades para incorporar, no siempre de manera premeditada, su tecnología de poder; fue una especie de incrustación cíclica de la sociedad civil en el vientre mismo del poder local estatal (Barrios S., 1997).

- Donde se constata este aserto es en la manera en la que estos municipios han enfrentado la relación Estado/sociedad civil. A tal efecto han conformado espacios de concertación a los que asisten los representantes del Estado local (que es más que el gobierno municipal, incorpora representaciones de la administración departamental así como sectoriales) y de la sociedad civil (representaciones comunales e instituciones privadas y de cooperación). Los Consejos de Participación Popular (CPP en el sudoeste de Cochabamba) y los Consejos de Desarrollo Municipal (CDM en el norte de Potosí), con un importante grado de institucionalidad a esta altura, se constituyen en esos espacios de concertación que implican encuentro y democracia deliberativa. Se asientan en estructuras y procedimientos comunales (son eventos masivos, asamblearios, de alta "democracia" deliberativa, permanentes); pero, igualmente se ajustan a las normas oficiales (el espacio de concertación no rompe la normatividad vigente, se instala en

ella). En torno a un complejo proceso de refuncionalización se van construyendo relaciones de alto sentido intercultural.

- En estos espacios de concertación y en otros menores se produce el retorno permanente del Estado a su origen, la sociedad civil. El sistema comunal, en este aspecto, ha impuesto una manera de hacer gestión política que no es la moderna; la tendencia (porque de eso se trata) es a romper con la expropiación de la soberanía por el "representante" enviado al Estado (al que no se lo verá hasta la próxima elección) y a convertirlo en "delegado" que vuelve regularmente a consultar y a rendir cuentas a las comunidades. A pesar de estas "incrustaciones" comunales, el paquete general, respetado en estos municipios, es el determinado por las normas, aunque no siempre ocurre lo mismo en el caso de los sistemas de gestión.

- La hipótesis, en este caso, es que la convivencia de tecnologías de poder ha permitido la construcción de relaciones cada vez más parecidas a simétricas y equitativas entre Estado y comunidades. Lo que hay que estudiar es el estado de avance y consolidación de la interfase, así como los términos y condiciones en los que se ha dado. En cuanto a las condiciones, generalmente, se trata de municipios más o menos pequeños, no tanto en superficie cuanto en población, mayoritariamente homogéneos (relativa homogeneidad económico-social y cultural). Éste es el caso de los municipios rurales en los que la economía no ha logrado constituir estratos demasiado diferenciados, de sistemas comunales que prolongan las formas ancestrales o que han incorporado otras formas sin modificar la matriz comunal.

La sostenibilidad de estas experiencias puede ser avalada por sus importantes grados de institucionalidad, aunque no está todo dicho al respecto. En todo caso, son novedosas las formas de construcción de lo público: hay suficientes insumos como para avanzar en la construcción de una interfase (articulación moderna/originaria) que hace a la equidad, entre ellas la equidad intercultural; esto es lo que dicen las experiencias señaladas.

¿Podrían ser ampliadas estas experiencias a nivel del país? La incorporación de la equidad (socio-económica, intercultural y de género), a nivel nacional, implica "incluir" a la mayoría en un Estado de minorías; y un hecho de esta naturaleza producirá crisis en el propio sistema dominante. En este caso, el tema central del debate no es cómo incorporar a los indígenas en la estructura de un Estado futuro, más democrático (incluso pluriétnico), sino quiénes pueden y deben, legítimamente, ocupar el centro de ese Estado (Rivera, 1993).

La cooperación alemana está instalada, como pocas, en el vértice de este debate, porque ha decidido enfrentarlo en la profundidad que supone. El profesor Constantin von Barloewen, antropólogo alemán que, en su condición de impulsor de esta serie de foros internacionales, participó del evento en La Paz, ha reconocido que de este lado, del lado indígena, hay aportes importantes. Reconocer las capacidades de aporte de "los otros", los diferentes, es un principio básico para la construcción de propuestas convergentes.

## Bibliografía


Arias, Juan
1992 *Milenarismo y resistencia anticolonial*, Tesis de licenciatura, Sociología, La Paz.

Barrios S., Franz
1997 *El futuro de las ONGs o las ONGs del futuro*, Plural/CIDRE, La Paz.

Calla, Pamela
1998 *Formación de Estado, clase, género y etnicidad*, CESU-UMSS, Cochabamba.

Foucault, Michel
1994 *Hermenéutica del Sujeto*, La Piqueta, Madrid.

Luhmann, Niklas
1991 *Sistemas sociales: Lineamientos para una teoría general*, Antrophos, Barcelona.

Patzi, Félix
2004 *Sistemas Comunales. Una propuesta alternativa al Sistema Liberal*, CEA, La Paz.

PROSANA/GTZ
2003 *Entre la seguridad alimentaria nutricional y la gestión local*, PROSANA, Cochabamba.

Rivera, Silvia
1993 "La raíz: Colonizadores y colonizados". En: *Violencias encubiertas en Bolivia*, Albó y Barrios (Coordinadores), CIPCA-ARUWIYIRI, La Paz,
2003 *Oprimidos pero no vencidos*, Ediciones Yachaywasi, La Paz.

Zavaleta, René
1985 *Las masas en noviembre*, IESE, La Paz.

1986 *Lo nacional popular en Bolivia*, Siglo XXI, México D.F.

# El concepto de progreso

José Luis Laguna

Como es bien sabido, antes de la era cristiana, los griegos ya acuñaron las nociones básicas del concepto de progreso, no sólo como noción filosófica o gnoseológica, sino como el hecho trascendental de buscar lo mejor para la sociedad a través del uso de la tecnología, la economía y el poder; ecuación que se fue transformando históricamente hasta llegar a nuestros días mil veces reformulada y mil veces insuficiente para dar cuenta de las necesidades y demandas de la humanidad como un todo. Sin embargo, como todo concepto históricamente y humanamente construido, ha permitido a cierta parte de la humanidad encaminarse, de forma equivocada o no, a un horizonte de vida llamado "bienestar". Ése, tal vez, es su límite y no habría que pedirle mayor resignificación, porque respondió a las exigencias de su tiempo y del poder hegemónico, más allá de hacer una lectura maniquea de la historia de la humanidad.

Creo que el debate al que nos abocamos los días 7 al 9 de mayo puso sobre la mesa cuestiones muy elementales y sin mucho contenido, ni cultural ni político, mucho menos económico, ya que ni la composición del público ni las exposiciones permitieron trascender más allá de algunos desafíos y pretensiones originarias que no rayaron más que en lo superficial y el cliché del indianismo emergente. Quizás esto se debió a que el debate estuvo mal planteado, pues no se trataba de circular o responder cultural y llanamente al concepto de progreso como vocablo, sino como contenido cultural, político y social, como proceso histórico dado, aspecto que pasó lejos de las intenciones de la mayoría de los participantes.

El siglo XX es, evidentemente, el período en el que fracasa el último intento de la modernidad occidental de imponer modelos de vida homogéneos en el mundo. Con la caída del Muro de Berlín, no sólo cae la utopía

del comunismo, sino los paradigmas más importantes de Occidente: el Estado-nación, la economía como factor central de la vida, la homogenización, el saber universal, la tecnología como sinónimo de desarrollo; en síntesis la razón humana es cuestionada en sus fundamentos epistemológicos.

Como paradoja, es también esta era el escenario en el que los pueblos y culturas, principalmente indígenas y religiosos, resurgen con sus visiones y toman posiciones políticas que cuestionan los cimientos de las sociedades más "sólidas" de Occidente. El intento de globalización puso en evidencia y relevancia lo local, lo específico, la diferencia; factores centrales de un nuevo tiempo en el que el mundo precisa de la creación de mediaciones y referentes comunes que nos permitan convivir con la diversidad en armonía, con la naturaleza que también es diversa y dinámica como las culturas.

En este sentido, tanto Occidente como las otras culturas del hemisferio están reflexionando sobre posibles alternativas para encontrar nuevos significados a los paradigmas que condujeron al mundo a un aparente progreso homogéneo que concluyó en pobreza mayoritaria y en riqueza inconmensurable de unos pocos, y en el arrinconamiento cultural y económico de miles de pueblos, ignorando o eliminando sus valores y potencialidades. En esta dialéctica de la razón occidental, los pueblos indígenas se han constituido en un resguardo de ética y de soluciones alternativas que deben ser consideradas y tomadas en cuenta para construir las nuevas formas de buscar el "bienestar" de todos.

De este modo, es necesario comprender que el progreso como el desarrollo son construcciones históricas, sociales, culturales y políticas, no elementos estáticos y estancos a los que dotamos de animismo mágico o satánico. Ni todo lo que Occidente hizo nos conducirá a la muerte y al desconcierto ni todo lo que los pueblos indígenas ofrecen nos conducirá al paraíso; se trata, como ya lo vienen haciendo las comunidades y pueblos, de procesos de incorporación y rechazo de valores y formas de enfrentar la vida todos los días, hasta lograr las formas óptimas de construir la "buena vida en comunidad". Éste es el sentido que queremos darle a las nociones de progreso y desarrollo, porque se trata de buscar formas de acción económica, política, cultual, medioambiental y social a partir de las prácticas concretas en los pueblos y comunidades, lo que repetidamente entendemos como una lógica constructiva de abajo hacia arriba o, mejor, de la constitución de procesos horizontales de desarrollo –entendiendo este último como un conjunto de arreglos y acciones producidos en un momento histórico-cultural para lograr bienestar– a

través de la valoración de la diferencia y no de la homogeneidad, del trabajo reflexivo abierto y no mecánico.

Se trata de encontrar y valorar las otras formas de modernidad sin considerar que ésta es simplemente una creación de Occidente, entendiendo la modernidad y el progreso como las formas óptimas de utilizar la tecnología para el beneficio de la humanidad y que esta última esté directamente relacionada con su medio y cultura, por tanto, involucrando al ser humano en un contexto multifacético, como parte de un todo que debe buscar el mayor equilibrio posible para lograr el bienestar sostenible.

En esta perspectiva, cada sociedad ha creado, con sus grandes distancias culturales, sus percepciones de lo que es "estar bien", "vivir bien" o "bienestar" como sinónimos de progreso, para este caso, dejando de lado toda la fatalidad histórica y el costo social de esta patraña llamada progreso para los pobres del mundo. Si bien Occidente, en su visión del mundo basada en la economía de mercado, ha medido el bienestar y el progreso con indicadores como el Producto Interno Bruto, basados en otros indicadores como la capacidad de la población de consumir, invertir y exportar, con matices en cada tipo de Estado nación, el grado de felicidad lo midió a través de la acumulación de riqueza, traducida para los países pobres en indicadores como ocupación, acceso a servicios sociales e ingreso per cápita.

Estos indicadores, en esta parte del mundo, no se han instalado totalmente, porque hay una forma diferente de ver la vida que es mayoritaria y ha sido sistemáticamente marginada del mercado. Se ha mantenido una economía comunitaria que no sustenta su efectividad en la dinámica de la oferta y la demanda ni el lucro, sino básicamente en un mercado que basa sus intercambios en capitales y valores simbólicos y materiales que no están separados sino que interactúan dinámicamente. El eje central de intercambio es la reciprocidad donde no es el valor de uso el fin de los buenos negocios y de la eficacia de la economía sino el "don" como factor dinamizador de la sociedad en interrelación con el mundo.

El mercado es el centro de la realización de la vida en la comunidad, pero no para intercambios financieros de bienes por dinero, sino de "dones", bajo el principio de que es más importante dar que recibir, porque en el dar los capitales son más que económicos, son simbólicos y de poder político. En el mercado indígena, con sus diversas variables, son bienes, símbolos y personas los que se intercambian, allí se reafirman y cruzan las identidades, como en la Edad Media en Occidente, bajo otra lógica, la del encuentro no del negocio y la acumulación.

Otro elemento central en esta lógica de la economía comunitaria frente a la economía de mercado es que no es global ni hacia afuera; por el contrario, es local con visión endógena. Su capacidad de reproducción se basa en producir para sí y ofertar el excedente en la feria o al intermediario, que en la mayoría de los casos mantiene relaciones de parentesco culturales (compadres o padrinos, viejos dones y capitales simbólicos que intermedian la transacción material). Por tanto, este mercado endógeno o comunitario está regido por un mundo de relaciones de auto confianza y de prestaciones simbólicas. Estas características para el mercado de Occidente serían muy complejas, ya que en ese mercado los actores económicos no se conocen, intervienen papeles y dinero, los agentes del mercado son anónimos; en el caso de la economía comunitaria, la realizan personas con nombre y apellido bajo normas de control social antes que civil o penal.

Finalmente, otro elemento central que irá a modificar las nociones de progreso en el mundo indígena es el tiempo, porque en la mayoría de las comunidades y pueblos del mundo indígena el futuro es una noción inexistente; pasado y presente se manifiestan indistintamente en el aquí y el ahora, lo que define una forma contraria de plantear los procesos de desarrollo y la planificación. Por tanto, prever visualizando el futuro es una forma diferente de actuar en el mundo y con las cosas. La angustia de Occidente se plantea en la noción de futuro, en tanto en una visión circular carente de futuro, el aquí y el ahora ofrecen un espacio de contemplación que no va más allá del pasado reificado en el aquí y el ahora. ¿Será posible planificar en estas condiciones bajo las premisas lineales de las metodologías de Occidente? o ¿se tendrá que buscar otras formas de caminar hacia la buena vida? ¿Cómo construir nuevas nociones de progreso sin tomar en cuenta estas visiones culturales? Qué momento fascinante para la humanidad, ya que no será necesario matar lo que no termina de morir ni será necesario hacer parir lo que no termina de nacer, sino buscar en ambos nuevas condiciones de vida para todos.

Estas son cuestiones que me habría gustado que hubiesen sido discutidas en profundidad en el evento porque en ellas podrían encontrarse mejores formas de plantear las políticas de la cooperación al desarrollo con los pueblos, ya que estos aspectos nos permiten observar lo límites de los conceptos de progreso y desarrollo desde una perspectiva alejada de la consigna política y de las historietas ingenuas de un indianismo y un Occidente ensimismado, ambos sordos.

Concebir al progreso como una utopía de Occidente bajo sus características mercantiles es insistir en algo que ha tocado fondo hace más de una

década, pero también entrar en la lógica de la diferencia, como en el caso del mundo indígena, es una tarea compleja a construir, pues cada pueblo mantiene diversas instituciones y formas de buscar la noción de una buena vida y será desde esa base que podremos construir los caminos para transformar el mundo en un lugar más grato para vivir. El segundo concepto, desarrollo, no como un procedimiento lineal que busca mecánicamente a partir de una situación dada otra deseada, sino valorando con claridad el límite y potencial de las culturas que intervienen en su construcción colectiva del sueño para amanecer despiertos.

# Repensando el progreso

Teresa Flores Bedregal

Cuando las cosas iban viento en popa para la hegemonía cultural de Occidente, cuya ciencia y tecnología disfrutaban de una autoridad indiscutible, se produjo un brusco frenazo. A partir de los años 80, el mundo comenzó a reaccionar contra esa hegemonía. Fue tal vez el movimiento fundamentalista iraní de Khomeini el que de una forma virulenta dio inicio a una serie de reacciones encadenadas de las culturas y las subculturas que habían sido sometidas, sojuzgadas o relegadas. La rebelión provino de los más diversos frentes culturales y esto dio lugar a que las resistencias inhibidas del preconciente colectivo que se negaban a homogeneizarse comenzaran a florecer y se manifestaran valorando y reivindicando lo propio, lo diferente. Esto también llevó a la conclusión de que las naciones no tenían por qué optar por un solo patrón de desarrollo o "progresar" de acuerdo a un solo modelo.

Los movimientos que comenzaron a cuestionar la hegemonía cultural de Occidente surgieron en su propio seno, hace varias décadas, con corrientes filosóficas como la Escuela de Frankfurt que criticó el consumismo, la valoración exagerada del tener por sobre el ser y la unidimensionalidad humana de esta cultura, entre otros muchos aspectos (Adorno, Fromm, Marcuse). Desde la antropología surgió el relativismo cultural que criticó el eurocentrismo y su incapacidad para comprender las otras culturas del mundo que no eran superiores o inferiores, sólo diferentes. Desde la ecología se cuestionó el modelo ambientalmente destructivo (Commoner). El postmodernismo puso en duda la autoridad de la ciencia demostrando sus sesgos y falta de objetividad.

Pero no fue sino hasta que los movimientos religiosos, feministas, indigenistas, ambientalistas y de las minorías culturales oprimidas irrumpieron

con fuerza en la escena internacional que estas ideas comenzaron a cambiar el mundo. Así surgieron los movimientos musulmanes rechazando las prácticas de los "infieles" de Occidente, los movimientos feministas reclamando que en ese mundo sólo había cabida para los hombres y para el poder masculino, las minorías sexuales reivindicando sus derechos al reconocimiento y a no ser marginadas.

Asimismo, los movimientos indígenas entraron en la palestra mundial reclamando sus formas distintas de ser y vivir. Pero tal vez fue en el frente ambientalista donde se generó la crítica más profunda a un modelo ultraconsumista, derrochador y que estaba destruyendo la biósfera.

Así, a fines de la década del 80 ya se había consolidado un fuerte movimiento de contestación que propugnaba que sus ideas y reivindicaciones fueran incluidas en la agenda mundial. En la década de los 90, muchas de estas ideas fueron incluidas o, en algunos casos, cooptadas en los foros de las Naciones Unidas y dieron lugar a un mayor reconocimiento a los derechos de las mujeres, de los pueblos indígenas y de las minorías nacionales. Asimismo, se erosionaron los nacionalismos y el poder de las sacrosantas religiones de Occidente. La Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro fue un hito en este sentido porque propuso cambiar el modelo de desarrollo predominante socialmente injusto y ambientalmente destructivo y sustituirlo por un nuevo paradigma de desarrollo sostenible.

Paulatinamente el mundo fue reconociendo que el modelo occidental no era el único y que habían muchas formas de vivir, creer, transmitir el conocimiento, aprender, curar, comer, utilizar los recursos naturales y prosperar. Pero este reconocimiento no ha sido fácil ni ha estado exento de violencia, por eso los movimientos terroristas musulmanes continúan expresando su descontento de la forma más extrema y cruel. También en el mundo indígena se gestan movimientos violentos, al no darse respuesta a sus demandas.

Como resultado de este proceso se ha llegado a una nueva visión cíclica y en espiral de la historia que busca recuperar el legado cultural de los diversos pueblos no occidentalizados, considerados hasta hace poco como una rémora del pasado, que debían olvidar su cultura y tradiciones.

Hoy se está produciendo un intenso proceso de revalorización de las culturas autóctonas, de las lenguas nativas, de los saberes locales y de los sistemas de conocimiento indígenas, porque hay una creciente conciencia de que la diversidad cultural enriquece el acerbo humano. Pero,

de ninguna manera es fácil articular visiones, cosmovisiones, intereses y creencias contrapuestas y, en algunos casos, antagónicas que generan fuertes resistencias.

No se trata de desconocer los grandes logros de la civilización occidental en cuanto al desarrollo de la ciencia, tecnología y las artes, sino más bien de que se reconozca y valore el aporte y las visiones de otros pueblos. Tampoco se puede olvidar que si Europa primero y Norteamérica después llegaron a ser hegemónicas, esto fue posible, en gran medida, porque se nutrieron del rico legado cultural y tecnológico de otras civilizaciones. Los países europeos no sólo extrajeron recursos naturales de sus colonias, sino también sus bienes culturales y conocimientos. Y Norteamérica fue el punto de encuentro de cientos de culturas que formaron un capital humano enriquecido de múltiples tradiciones, por ello muchos de sus logros no hubieran sido posibles sin el aporte de otros pueblos e individuos de todos los continentes.

En consecuencia, el gran desafío que nos impone el siglo XXI, unificado cada vez más por la globalización y las tecnologías cibernéticas, es aprender a convivir respetando y aceptando las diferencias y peculiaridades culturales. Como decía Vivekananda hace más de un siglo, la meta debe ser llegar a "la unidad en la diversidad". Y comprender que el progreso no es lineal ni unívoco, sino que progresar tiene connotaciones distintas para las diferentes culturas.

En ello estriba que no se puedan imponer ni proyectos ni modelos de desarrollo que estén en contra de las percepciones culturales, creencias y aspiraciones. Esto que es fácil de decir no es fácil llevar a la práctica porque desde la escuela se nos carga de prejuicios contra los diferentes. Así, en el país se continúa diseminando modelos de desarrollo que no responden a sus características culturales y ecológicas.

La evolución cultural, como decía Stewart, es multilinear y ha mostrado que gracias a las características propias de los pueblos se han desarrollado y han prosperado diversos tipos de economías, diferentes especializaciones, una enorme variedad de formas de construir, de comer, de hacer arte, de creer en lo supremo y de amar que no tienen por qué suprimirse en aras del progreso. Sino, más bien, son parte de la rica herencia que debiéramos dejar a los futuros habitantes del planeta.

En suma, la idea de progreso cobra un nuevo sentido si la entendemos como una mejora de las condiciones y la calidad de vida, de acuer-

do a la diversidad cultural y ecológica de las regiones del planeta, que permita realizar y fortalecer los distintos potenciales de los pueblos, sus capacidades de aprendizaje, destrezas, creatividad, dentro de los marcos de su identidad cultural, donde no sólo se respete a todas las culturas, subculturas y religiones sino que éstas tengan oportunidad de reproducirse y prosperar.

# Culturas y progreso, entre la separación ideológica y la convivencia cotidiana

Wilder Molina A.

*Yo no estoy contra del progreso*
*si existiera un buen consenso*
*errores no corrigen otros*
*eso es lo que pienso.*
(*El progreso*, canción de Roberto Carlos)

## La separación ideológica

Al inicio del evento Progreso en Diferentes Culturas, el moderador presenta al expositor Félix Patzi y describe su trayectoria personal más o menos así: profesional de origen campesino aymara, cursa la escuela en su comunidad, estudiante de sociología, dirigente universitario en su carrera, egresado, licenciado en sociología, profesor universitario, con maestría en CIDES, autor de varios libros y ahora doctorante en una universidad extranjera. Lo que nos muestra el encargado de la presentación es una gradual acumulación de capital escolar, en una linealidad similar al sentido original del término progreso que usan los primeros teóricos de la ideología capitalista en Europa. Adicionalmente, la lectura detallada del capital escolar del expositor seguramente servía como telón de fondo para provocar en el auditorio un efecto de validez académica de su discurso, pero su exposición no pudo escapar a su compromiso ideológico en contra de la idea de progreso. Tengo la sensación, por tanto, de que el propio sociólogo, alguna vez, en algún momento de su vida, se plantea el objetivo de progresar profesionalmente, como parte de su aspiración de cambio social, personal primero, de su familia segundo y, por ultimo, de su comunidad.

La huella de la presentación personal, muy ajustada al sentido original de progreso, sin embargo adquiere una fisonomía contraria en el discurso del sociólogo. Porque, de principio, se remite a desligar cualquier compromiso con la ideología occidental del progreso, al mismo tiempo que resalta las virtudes del modelo comunitario como una salida alternativa y universal a la propuesta del liberalismo en nuestro país e, incluso, en el mundo. Fue una participación que, a su vez, predeterminó la línea ideológica de la mayoría de las exposiciones durante los días del evento.

Más adelante, todos desde el análisis, quisieron ser políticamente correctos, renegando incluso contra la cooperación internacional que tanto aporta a la acumulación de capital cultural y "capacidad de competencia intelectual" entre los habitantes de las zonas andinas. Nuestro recuento, hasta aquí, muestra la base ideológica con la que se movió el debate sobre culturas y progreso, que estuvo, desde nuestro punto de vista, dominado por un idealismo nostálgico muy centrado en lo territorial-andino. Como habitante de la región amazónico-beniana esperaba menos ideología y más teoría social, menos discurso político y más reflexión.

## El progreso como valor cultural

Sabemos que la idea de progreso no nace entre los primeros enfoques teóricos de las ciencias sociales como artefacto dotado de características explicativas de la realidad, es más bien una unidad de la cultura que acompaña al desarrollo del capitalismo. Aunque es evidente que se vincula con las primeras teorías europeas de la evolución de las sociedades, como las de Comte o Marx, porque justamente presentan una gradualidad similar al sentido que carga la idea de progreso.

En la trayectoria ascendente de las sociedades, según las teorías clásicas, la evolución lineal tenía que traer consigo mejores condiciones de vida, mayor racionalidad técnica, más acumulación de riqueza, mayor obtención de bienes materiales e ideales, más derechos políticos e, incluso, más tiempo de ocio. En la versión de Comte, la sociedad positiva marca el momento culminante de la evolución gradual hacia la armonía, la paz y el orden en las sociedades. En una lógica parecida, en Marx, la sociedad comunista asegura el trayecto final de una sociedad libre de propiedad privada y explotación personal, en un proceso hacia la "desenajenación". En este contexto se enraíza el progreso como un valor de Occidente que orienta las metas de desarrollo y modernización de las sociedades capitalistas. Su ubicación corresponde, por tanto, al campo de la base cultural que acompaña a las nuevas formas de concebir el pa-

pel del individuo en la transformación de la naturaleza y en el dominio del mundo.

La idea de progreso se expande en el momento en que se decreta el triunfo de la razón sobre el mandato divino. Su sentido original tiene que ser analizado, por lo menos en su trayectoria histórica, como parte de los valores emergentes en el proceso de secularización y universalización de la racionalidad capitalista que vive Europa, cuando emergen las condiciones históricas que provocan la enajenación, el nacimiento de las clases sociales y la expansión de la ciudadanía. De esta manera, se integra a la cultura de la sociedad industrial europea, desde donde se la exporta hacia otras culturas como parte de la ideología que acompaña a los proyectos de tránsito hacia el capitalismo y el socialismo. Con la convicción de que la razón es el fundamento de toda transformación, el progreso se introduce a nuestras sociedades como un valor que influye en la consecución de bienes materiales e ideales, tanto en los fines individuales como colectivos

## El viejo concepto de cultura sigue nuevo

Las exposiciones y las posiciones discursivas que escuchamos en el evento de La Paz me ratifican la idea de que la vieja definición de cultura como esencia, como residencia, como localización sigue dominando entre los intelectuales e ideólogos de las sociedades andinas y, desde luego, de las sociedades amazónicas. Ni siquiera quienes se presentan o son "consagrados" como pensadores de punta de las ciencias sociales en el país pueden desligarse, hasta ahora, de su influencia a la hora de interpretar la trayectoria de las culturas locales. Las viejas teorías de la antropología clásica entendían a la cultura como un hecho cerrado, como localización y residencia, como hecho distante de toda influencia externa y siempre puesta en riesgo de desparecer cuando se filtra algún elemento cultural de una sociedad externa.

Cuando el antropólogo norteamericano Alam Holmberg, fiel representante de la antropología clásica y realista al estilo de Malinowsky, estudia a los siriono del Beni en 1940, pronostica el pronto final de esa cultura porque reconoce que introduce el hacha como parte de su progreso material en el uso de los bosques. Esa expresión de la antropología fatalista que reniega de cualquier intercambio y adaptación cultural, sea en el plano de los artefactos materiales o en el del lenguaje, recorre todavía nuestras terrenos mentales. Pero los indígenas siriono que viven cerca la ciudad de Trinidad, después de 40 años del informe etnográfico de Holmberg, siguen transitando su vida, ahora entre la ciudad y su comu-

nidad boscosa, con sus camiones cargados de madera aserrada en busca de mejores precios, como expresión, seguramente, de algún sentido propio de bienestar, pero no por eso dejan de ser lo que son. Con hacha y, más que eso, con camiones, motosierras y empresas locales, los sirionó son la crítica viva al concepto tradicional de cultura que representaba Holmberg y que hoy día siguen teniendo muchos herederos en la cultura política de intelectuales y ciudadanos corrientes. Es, además, con ese carácter esencialista de la cultura que hoy día, en nuestras sociedades locales del Beni, algunos sectores se proponen cuestionar la "originalidad" de los pueblos indígenas por el hecho de que adaptan elementos del progreso material que proviene de las ciudades.

## En la convivencia cotidiana

Por varias razones, entre ellas la estructura y forma de funcionamiento del Estado boliviano, el progreso, con las características señaladas, se enraíza con mayor éxito en las mentalidades urbanas y rurales del área andina del país, como un valor que cruza y se sobrepone a las diferencias étnicas, económicas y territoriales de las sociedades locales. En esos ámbitos es donde la ideología del progreso y su ubicación como valor social tienen actualmente una mejor adaptación a los códigos culturales que conforman el sistema social. No por ello, sin embargo, tales sociedades corren el riesgo de desaparecer o perder su identidad cultural. Asumir estas posiciones no significa más que quedar atrapados en las definiciones tradicionales de la cultura que provienen de la antropología clásica de la primera mitad del anterior siglo. Por ello, propongo que las posiciones de intelectuales y dirigentes políticos no se corresponden con las prácticas cotidianas y los valores que aceptan los miembros de dichas culturas, en las cuales la idea de progreso tiene, sin duda, un lugar importante en el ordenamiento de sus vidas privadas. Por consiguiente, el radicalismo intelectual con el que se manifiestan los cuestionamientos sobre el progreso no puede ser asumido como una verdad académica, menos como una practica de las sociedades concretas.

Con el transcurso del tiempo, en más de cien años, a través de diversos mecanismos y agentes socializadores, la ideología europea del progreso se traslada hacia nuevos territorios y colectividades locales de Bolivia. Pero es en las comunidades andinas donde se asienta primero hasta convertirse en un valor del occidente boliviano, que transita entre indígenas, mestizos y blancos. En cambio, llega con mayor lentitud a las comunidades indígenas de las tierras amazónicas, pero igual se va insertando, con diferente intensidad y eficacia, como parte de las aspiraciones individuales y comunitarias.

En los territorios amazónicos, la idea de progreso se introduce de diferentes maneras y en distintos tiempos. Entre las sociedades indígenas que formaron las misiones religiosas, como los mojeños, se integra más rápido a su modelo cultural; en cambio, pueblos como los chimanes y los yuracares asimilan esta idea más recientemente. En uno u otro territorio cultural, la idea de progreso adquiere sentido propio, si entendemos esta idea como la aspiración de asegurar nuevas formas de bienestar material y espiritual, sin que ello necesariamente involucre una ambición desmedida de poder o una destrucción segura de la naturaleza, o del núcleo cultural de la existencia de una sociedad específica. Tenemos que aceptar, por encima de nuestros compromiso ideológicos e idealismos, que en cada una de las comunidades la idea de progreso adquiere un sentido propio; debemos aceptar esto si somos consecuentes con nuestro reconocimiento a los pueblos indígenas como agentes sociales con capacidad de otorgar significados propios a toda adaptación, sea del mundo del lenguaje o de algún bien material proveniente de otra cultura.

## En busca de alguna Loma Santa

A su vez, es en busca de algún bienestar material y de alguna forma de felicidad a su manera, y no de otros objetivos, que grupos familiares de campesinos aymaras y quechuas urbanos y rurales migran hacia las tierras bajas a desarrollar actividades económicas que les aseguren beneficios materiales e ideales, en algunos casos individuales antes que colectivos. Es seguro que el sentido que le asignan al progreso tiene sus particularidades, su propio modo de ser dentro su contexto cultural, pero combina perfectamente con los contenidos más originales de la cultura que poseen. Donde mejor se puede observar este fenómeno es en las fiestas religiosas de las sociedades andinas, que muestran una creativa combinación del hecho pragmático que carga la idea de progreso con la necesidad espiritual de agradar a los dioses. En esas circunstancias, la fe de la gente más que montañas mueve dinero o, por lo menos, aspiraciones de más dinero, mientras que, al mismo tiempo, se reproduce y transforma la cultura que los identifica.

Cierro preguntando si es legítima la negación de alguna forma de progreso y de aspiraciones de progreso que circulan en diferentes culturas locales, cuando en cada una de ellas encontramos ciudadanos que aspiran a más bienes y desplazan, por tanto, diversas estrategias, no siempre con lógicas racionales y democráticas. En la trayectoria de acumulación y búsqueda de bienestar es evidente que algunos ciudadanos, comunidades y colectividades indígenas tienen mayores ventajas, porque cuentan con más

capital cultural, más recursos políticos, más vías de transporte a las ciudades, más cooperación extranjera, más acceso a recursos estatales y ONGs. Ésa es, sin duda, la gran diferencia entre los ciudadanos y comunidades aymaras y quechuas de la región andina articuladas a las ciudades de La Paz o Cochabamba y las comunidades indígenas y campesinas de la región beniana o pandina. Desde luego, la idea de progreso también es parte integrante del léxico individual de comunarios, así sea por influencia externa de alguna ideología de desarrollo introducida por los proyectos sociales en las comunidades indígenas de la región amazónica. No es sostenible negar que esas comunidades tienen una idea de progreso ni su capacidad y creatividad para darle sentidos propios a los conceptos que fluyen desde otras culturas. En fin, cada pueblo tiene derecho a buscar su propia Loma Santa, como lo hacen los grupos mojeños cuando buscan un lugar de felicidad espiritual y posibilidad de bienestar material.

# El concepto de progreso en el diván

Yuri F. Tórrez R.

Para el mundo occidental, el mito de la modernidad es la idea de progreso, asumida como el sendero por el cual se iba a conseguir la felicidad humana, sea a través del capitalismo perfecto o, en su defecto, por la vía del paraíso comunista. Ni uno ni otro. La crisis de esos metarrelatos dio origen a un debate intelectual sobre la viabilidad conceptual de la palabra "progreso", es decir, de la noción lineal temporal propuesta por la modernidad que en su punto final permitiría lograr el desarrollo social anhelado, pero que nunca llegó. No es casualidad, por lo tanto, que la interpelación intelectual a la noción teológica de progreso de cuño occidentalista irrumpa hoy en la palestra académica, especialmente en América Latina. Esta interpelación se condensa en la pregunta: ¿A dónde vamos?

Entonces, en el contexto de la crisis de la modernidad, es pertinente la pregunta: ¿De qué hablamos cuando hablamos de progreso?, que fue una de las preocupaciones del foro "¿A dónde vamos? Progreso en diferentes culturas". Parece que la respuesta a esta pregunta es obvia, ya que se refiere a la visión occidental de desarrollo. Porque en otras culturas –por ejemplo, las culturas aymara, quechua o guaraní–, la noción lineal de progreso no aparece como parte de su dispositivo cultural. Como una muestra ilustrativa de esto, en el *Diccionario queshwa-castellano* de Jesús Lara, uno de los más completos, no existen ni la palabra "progreso" ni la palabra "desarrollo". Esto confirma que la concepción temporal de las sociedades andinas no es lineal sino circular.

En este sentido, se debe precisar que lo que está en crisis no es la *modernidad* como tal, sino una de sus dimensiones constitutivas, la razón histórica (Cfr. Lander, 1997). La visión liberadora de la Ilustración quedó truncada y, como diría Jürgen Habermas, "la modernidad es un proyecto

inconcluso". Asimismo, la crisis de los metarrelatos de la filosofía de la historia supuso la crisis de los sujetos de esa historia, la disolución de todo sujeto (Cfr. Lander, 1997), como es el caso de los marxistas. La otra dimensión de la modernidad, vinculada a la razón instrumental y tecnológica, parece estar vigente; es decir, la historia continúa existiendo en un solo sentido limitado. Por lo visto, a los países subdesarrollados nos queda un trecho que recorrer para llegar a la meta en la cual aguardan los ganadores de la gran carrera universal hacia el progreso.

En ese sentido, surge una paradoja: ¿Cómo alcanzar los patrones de consumo y bienestar material que han alcanzado los países "desarrollados" si, al mismo tiempo, sacrificamos nuestros recursos naturales? ¿Seremos realmente felices si alcanzamos esa riqueza material anhelada? Parece que la infelicidad humana se debate en un péndulo: por un lado, la extrema pobreza que hace que los habitantes de esos países subdesarrollados vivan en condiciones infrahumanas y, por el otro, el exceso de riqueza material de los países que alcanzaron el supuesto "progreso material" está originando, incomprensiblemente, una pérdida de valores que se expresa, por ejemplo, en los índices elevados de suicidio. En síntesis, el concepto de progreso más que nunca está en su punto neurálgico.

La sociedad occidental civilizada, idealizada en los centros hegemónicos del poder económico y político del planeta, hoy por hoy está en cuestión. Este cuestionamiento se refleja, sobre todo, en las ciencias sociales con la emergencia de miradas alternativas desde los espacios intelectuales/académicos de los países periféricos. No es una casualidad que la crisis de los modelos políticos y epistemológicos totalizantes esté conduciendo a un retraimiento hacia lo local y lo parcial. En estas nuevas miradas se debe ubicar la importancia del Foro, que ha girado fundamentalmente en torno a la noción de colonialismo y, por supuesto, a su deconstrucción: la descolonización.

La lectura de los estudios subalternos está irrumpiendo, precisamente, desde aquellos sujetos que recurrentemente fueron excluidos por el proyecto colonialista. Como dice Edgardo Lander: "al parecer no son los procesos históricos que se agotan, sino la fantasmagórica historia imaginada por Hegel". Es decir, la visión eurocéntrica dominante en los procesos sociales modernizantes fue constituyéndose en la configuración de las identidades y de los ciudadanos de la Europa moderna.

En el proceso constitutivo de la identidad europea, el dispositivo cultural de la exclusión del "otro" fue una constante. No es de extrañar, por lo tan-

to, que en el Foro se haya dado una constante interpelación a los procesos modernizantes llegados no sólo del viejo mundo sino también de los Estados Unidos. En el caso boliviano, la idea de progreso que acariciaban las élites era una variante caricaturesca de los modelos europeos y norteamericanos. En este sentido, los procesos modernizantes operados en Bolivia descansaban –y descansan–, fundamentalmente, en un dispositivo ideológico colonialista, ya que el discurso en torno al progreso, en el fondo, ocultaba –y oculta– las bases estructurales de la explotación y la pobreza. Por lo tanto, en el imaginario de los indígenas bolivianos y, sobre todo, de sus intelectuales –como se percibió en el Foro– persiste una susceptibilidad en torno a la cooperación internacional, que en nombre del progreso interviene, por ejemplo, en el desarrollo de las comunidades campesinas/indígenas.

La colonización se arraigó en nuestros países en el discurso del progreso, y estas prácticas discursivas se mantienen en la actualidad debajo del argumento de la modernización. Las sectas religiosa que operan en las áreas rurales, las organizaciones no gubernamentales (ONG) o las agencias de cooperación internacional intentan desde una lógica unilateral y, muchas veces, arbitraria imponer sus propias concepciones ideológicas. En este contexto, no es casual que en el Foro se haya interpelado permanentemente a esta forma de operar de los iluminados del desarrollo occidental que obvia la diversidad cultural de estas sociedades. Es decir, una de las principales interpelaciones estaba orientada a un reconocimiento del "otro".

Al parecer, como nos recuerda Walter Benjamin en sus *Tesis de filosofía de la historia* –en la que habla de la historia de los vencedores y, en consecuencia, sólo desde el punto de vista de los vencedores–, el proceso histórico aparece como un curso unitario dotado de coherencia y racionalidad. Sin embargo, como diría G. Vattimo, los vencidos no pueden ver la historia así, sobre todo porque sus vicisitudes y sus luchas quedaron violentamente suprimidas de la memoria colectiva. Por lo tanto, la visión de la historia actualmente en debate no es más que la crisis de la historia occidental –asumida como universal– y que se pretende que creamos que es la crisis de toda historia.

En suma, siguiendo en esta vena explicativa, se podría afirmar que la noción de historia ya no tendría sentido y, en consecuencia, tampoco tendría sentido su fruto encomiado: el progreso. Precisamente en el Foro, particularmente en la mesa que discutió este concepto, salió a relucir que la visión que se debate hoy es la noción de progreso de cuño occidentalista.

El elemento homogeneizador de esta idea de progreso que se aplicó en

los países latinoamericanos, a través de las políticas modernizantes, no percibió la complejidad sociocultural de estos países. Por ello, esas políticas sociales unilaterales marcadamente occidentalistas fueron destructivas para los propios beneficiarios.

No es una casualidad que esta visión del desarrollo se haya basado en conceptos y prácticas depredadoras que no sólo agreden constantemente los recursos naturales sino que también alteran la calidad de vida de nuestras poblaciones. La "razón instrumental" en la que se sustentaban los modelos importados que muchas veces se aplicaron a rajatabla en nuestras sociedades devino no sólo en el fracaso de las políticas públicas sino también en una desintegración cultural.

En este sentido, a mi juicio, las intervenciones en el Foro se insertan en el debate actual en torno a la crisis de la modernidad, que es una constante en los espacios académicos de los países tercermundistas, en los que se están realizando *estudios subalternos,* análisis del *discurso colonial, teoría postcolonial, afrocentrismo* y crítica del *orientalismo.* Como dice Edgardo Lander: "se trasciende la noción eurocéntrica de la crisis de la modernidad y se exploran otros espacios, aparecen otras voces, historias y sujetos que no tenían cabida en el proyecto occidental universalizante".

En este contexto, en el Foro, la polifonía de voces del arcoiris boliviano que se escuchó, no sólo en el idioma oficial impuesto en la Colonia sino también en los códigos lingüísticos originarios, fue una muestra elocuente de la diversidad cultural y de la necesidad de superar la barrera hegemónica cultural e ideológica en la que han estado sumergidas por varios siglos esas sociedades en nombre del progreso. La necesidad de un reconocimiento de las diversas culturas y, por lo tanto, de las implicancias de la noción de desarrollo, particularmente en las sociedades originarias, constituye uno de los aspectos relevantes del Foro.

Desde el punto de vista de la academia, el debate resultó relevante ya que se trata de una temática en boga. Después de la crisis de los metarrelatos, que aluden a una manera holística de visualizar el mundo, está emergiendo el debate en torno a los denominados microrrelatos que son precisamente aquellos discursos que provienen de las huestes de los marginados (indígenas, mujeres, gays, jóvenes, entre otros). Muchos intelectuales denominan a este fenómeno la postmodernidad, porque centra su ataque a la modernidad en la crítica a las grandes metanarraciones.

Ahora bien, el debate en torno a las insuficiencias de la modernidad y

a su noción de progreso no es nuevo. Por ejemplo, en la década de los años 90, la marcha de los pueblos originarios del oriente impulsó el debate sobre los derechos de los indígenas. Este debate arrancó con una discusión académica que buscaba, fundamentalmente, ubicar en la reflexión intelectual la necesidad del reconocimiento del "otro", del "otro" excluido permanentemente de las políticas públicas, desde la Colonia hasta la República –en los períodos conservadores y liberales y en el propio nacionalismo revolucionario–.

## Bibliografía

Benjamin, Walter
s/f *Tesis de la filosofía de la historia*. S/R.

Habermas, Jürgen
1993 "Modernity –An Incomplete Project." In *Postmodernism. A Reader*. Ed. Columbia University. New York.

Lander, Edgardo
1997 *Las ciencias sociales en el atolladero. América Latina en tiempos postmodernos*. En *Nueva Sociedad* No. 150. Caracas.

Vattimo, Gianni
1987 *El fin de la modernidad: nihilismo y hermeneútica en la cultura*. Gedisa, Barcelona.

# Lo que hemos dicho nosotros

Michael Wiersing Sudau

*"Expresaré una opinión personal. He visto dos cosas muy importantes... esas dos visiones totalmente contrarias, que me han llamado mucho la atención: una tiene que ver con la visión de los pueblos originarios que hablan de comunidad, reciprocidad, respeto al medio ambiente y que nos hablan de una reproducción biótica, yo creo, de toda la vida. Veo una contraposición total y directa a la otra forma de ver el mundo, una cosmovisión basada en la acumulación y expresada en el consumo e individualismo, en lo que es la depredación. El fin último del modelo es la ganancia, y no les interesa que mueran miles, que mueran niños, que haya gente, sabemos, en la calle, gente que se muere de hambre... Entonces, yo veo dos modelos totalmente contrarios y opuestos, y creo que es un gran reto ver cómo podremos negociar...*

*Si en algo ha ayudado el progreso occidental es a las ONGs, a todos los que hacen proyectos, a todos ellos, –¿beneficioso, no, que llegue la ayuda internacional?– que no me parece muy bueno, porque a la gente casi nunca llega nada. Yo pido al mundo occidental un poquito más de ética. Ellos son los que producen precisamente la tecnología de punta, empezando con las bolsas nylon. ¿Dónde se producen las máquinas? ¿Se producen aquí? Aquí es dónde se consumen esas cosas. ¿Dónde se producen realmente las cosas que hacen daño al medio ambiente?, es allá. Se habla de daño, y es allá donde se hacen las cosas terribles".*

Con esas conclusiones sobre el Foro de progreso, una de las contribuciones de los pocos jóvenes que participaron en el debate, queremos dar la palabra al público que ha estado presente durante dos días y medio.

Como en pocos casos, la mayor parte de este simposio ha sido grabada, sobre todo para facilitar la elaboración de un documental sobre el evento. La trascripción de esas grabaciones sirve también para permitirnos –una oportunidad que se presenta raramente– obtener una impresión de la opinión de los participantes. "*Estamos haciendo esta reunión sin saber exactamente qué es lo que quieren los señores que la están auspiciando, ¿verdad?, lo que tenemos que sa-*

*ber es cuál es el patrón organizador, ¿a qué llevará esto?*". Lo que es seguro, lo que pensamos que es crucial para avanzar en este proceso de reflexión sobre el tema del progreso, es recuperar las ideas, las críticas y otras expresiones de los participantes. Es por eso que, en realidad, este texto tiene múltiples autores. Cada una de las citas represente a una persona, mientras que el escritor sólo quiere ser un moderador. Las palabras en este documento son fieles a las expresadas en la conferencia para evocar y mantener la frescura de la discusión.

Tal vez el punto de partida fue el intento de pensar la situación de uno mismo y la situación de Bolivia, antes de dedicarse al concepto de progreso. "*Nosotros somos hijos de un pueblo civilizado. Y todas las culturas tienen su civilización, pero diferente, ¿no? Hemos practicado la cultura de la muerte y nosotros realmente estamos en la cultura de la vida, y eso es lo que hay que conocer. La práctica de la cultura de la vida es para mí el desarrollo que todos debemos hacer*", decía un hombre, y otro apuntaba: "*Hace un rato, el hermano blanco hablaba de minorías indígenas, sugiriendo darles un lugar, y no es así. Aquí somos mayorías indígenas. En otros países sí son minorías indígenas. El país hay que diseñarlo con esta visión, de mirar a las mayorías indígenas, de saber que las mayorías indígenas no solamente son del campo, sino las mayorías indígenas estamos hoy en día en las ciudades, somos clase media, somos también los del Gran Poder, a los que le tiene envidia la gente de la zona Sur... El aspecto de la tolerancia es importante. Los sectores minoritarios deben comprender que nosotros somos mayoría; no somos agresivos, más bien los tratamos bien, nos entenderemos mejor, compartiremos todo porque es así en los ayllus. Avanzamos conjuntamente pero reconociendo que las mayorías indígenas somos nosotros*".

"*Bolivia no tiene políticas de desarrollo, lo que tiene son planes de desarrollo descontextualizados, ajenos a la solicitud de los pueblos ajenos, ajenos a la solicitud de la diversidad cultural existente en el país. Debemos tener como país unidad en la diversidad cultural*". "*¿Por qué es tan importante el seguir trabajando el aspecto cultural? Permítanme argumentar. Yo considero que en este momento, sobre todo en Bolivia y posiblemente en el mundo, estamos en una crisis estatal demasiada profunda... que ha puesto en evidencia dos polos: uno emergente, fundamentalmente constituido por pueblos indígenas y de ahí que el elemento fundamental a tratar es el elemento cultural. Este polo emergente que ha hecho una interpelación muy fuerte al Estado neoliberal y republicano, con todas sus instituciones, ha hecho un cuestionamiento al Parlamento, a la clase política, al Ejecutivo porque no nos vemos representados*".

Una polémica surgió luego de esta declaración: "*Se habla mucho de que en el pasado éramos honestos. No es así, en el imperio incaico las leyes eran ama sulla, ama llulla y ama kella, ¿por qué? Porque había ladrones, había mentirosos y había ociosos. Entonces superemos eso y tratemos de ser más pragmáticos, y veamos cómo podemos en-*

*contrar una cierta colaboración con el resto del mundo, en lugar de antagonizarlos todo el tiempo". "Hay que destituir o hay que construir un gobierno mediático y tetraléctico, por ejemplo luchar contra el etnocentrismo, luchar contra el aymaracentrismo, luchar contra el teocentrismo... Hubo una fuerte discusión respecto a la identidad, quiénes son mestizos, quiénes son indígenas, quiénes son no indígenas, y si no eres indígena entonces eres mestizo, ¿o el mestizaje entre comillas es una mamada, por ejemplo, no? Es importante que trabajemos en la identidad intracultural. Si bien es cierto que está clara la diferencia entre pueblos indígenas y no indígenas no está tan claro al interior de los indígenas quiénes son los aymaras, los quechuas, los guaranís, los chiquitanos, etc., debería haber una identidad al interior de las culturas".*

Luego de este auto reconocimiento, que ya evidenció una diversidad de posiciones y posturas, se desarrolló un primer acercamiento al concepto de progreso, un proceso de búsqueda:

*"Yo desde anoche casi toda la noche no he dormido tratando de tener una idea de qué es el progreso. A lo único que he llegado es a lo siguiente: Año 1968, segundo curso básico, segundo libro de lectura 'Progresando', una maestra con su regla y su palo, dándole duro en la cabeza a los alumnos. Comienzo así el análisis de lo que es el progreso. En el contenido de este libro didáctico habían muchas cosas pero menos la referencia de lo que es lo sustentable y todo aquello que estamos analizando. Resulta que pasa el tiempo, volvemos a nuestra actualidad, vemos a nuestros niños, ya no con nuestros libros, sino que tenemos en casa un cajón que es el televisor, esto tiene sus situaciones positivas, pero más existen negativas. Sucede que nuestros niños tienen este cajón y un niño de diez años debe estar viendo unas mil muertes, diez asesinatos, ¿esto es progreso, señores? ¿Los medios de comunicación qué están haciendo en este asunto del progreso y dónde están nuestras cosmovisiones? Yo desecho este libro y apelo a la sabiduría del libro viviente que era un abuelo, y éste sí me enseñó varias cosas, a ser tolerante, respetuoso y valores incalculables que aplicándolos pueden ser la solución para el planeta Tierra".*

*"Yo creo que hay un lema que dijo un profesor: 'Empezar por lo que tenemos, hacer con lo que tenemos, progresar con lo que tenemos'. Nos hablan de progreso, pero nuestras materias primas están siendo saqueadas en beneficio de otras potencias y al pueblo nos someten a la deuda externa, nunca pagamos". "En la propuesta de progreso nosotros deberíamos plantear una integración en base a nuestra tecnología ancestral... Nuestros caminos del Inca, miles de años que no han sufrido ningún deterioro por el tiempo, sin embargo los caminos utilizados con la tecnología actual no duran ni un año. Ahí podremos demostrar que nuestra tecnología, la de nuestros ancestros, sí tiene permanencia en el tiempo, entonces, deberíamos integrar a esa técnica ancestral la tecnología moderna... Planteamos que sí recibamos la cooperación, pero que no sea impuesta, que nos respete".* El tema central del Foro apareció en el horizonte cuando en el debate del segundo día se mencionó que *"evidentemente la pregunta qué país queremos construir está muy ligada*

*a las concepciones que han sido manejadas desde Occidente, desde fuera: progreso, desarrollo, subdesarrollo, etc.".*

Entonces, ¿cuál es el concepto de progreso? "*El proyecto Ingavi, en el gobierno de Banzer. A este señor, sin saber mucho del problema antropológico... se le ocurrió traer a nombre de progreso vacas lecheras holandesas, por ejemplo, una suma millonaria, y alfalfa para sustituir el problema de las hierbas con que deberían alimentarse estos animales. Entonces fue un rotundo fracaso, porque los aymaras, los indígenas que habitan en ese sector, no entendieron para nada...".*

*"El término progreso tiene su origen en las políticas económicas de los países desarrollados que tienen como principal afán vender sus productos a los países subdesarrollados con el título de desarrollo. Entonces, es muy ajeno a la esencia misma de lo que se puede considerar progreso en términos, por decirle, aymara, quechua, tupi guaraní, a tal extremo que esa palabra no existe en esos idiomas... No existe la idea de acumular riquezas como un sentido que pueda llevar a la felicidad, ha sido una especie de estratagema para que los países desarrollados controlen nuestra economía". "Soy Arciliano Condori Vallejos, profesor jubilado, y me pregunto y digo si progreso es envenenar las aguas, si progreso a través de la industria es el invernadero en este mundo, si progreso es trabajar con los tractores y malograr la naturaleza. Creo que eso no es progreso. En el mundo andino no existe la palabra 'progreso', pero sí existe suma qamaña, el buen vivir y el campesino aymara nunca ha utilizado la parte de la tecnología para enriquecerse, para amasar fortunas, sino que la ha utilizado, ¿para qué?, para el buen vivir".*

En referencia a lo que dijeron algunos de los exponentes, una mujer se preguntaba: "*¿Por qué se ha escogido desarrollo humano sostenible, suma qamaña, bienestar, buena vida? Cualquiera de los términos sería definido por progreso. A medida que hablaban los hermanos de las diferentes culturas bolivianas que están aquí, yo me daba cuenta de que estamos entrando en una especie de chaleco de fuerza, porque, es verdad, no tenemos por qué hablar de progreso, en nuestras lenguas, en nuestras culturas, en nuestra raíz no hay ese concepto". "Por ejemplo, la etnia judía tiene dos mil millones de dólares entre activos fijos y financieros; por otro lado, la etnia árabe tiene unos mil quinientos millones de dólares en este país. Podíamos hablar de la etnia española que ahora tiene unos dos mil millones de dólares invertidos en el país. También vemos a la burguesía alemana que tiene ochocientos millones de dólares. Todas estas etnias tienen mayor peso específico y, dada la relación entre economía y política, prácticamente determinan la idea de progreso y también determinan a dónde vamos". "Ahora, ¿a qué se refiere el progreso? En el mundo occidental está ligado al aumento de la productividad y al incremento de los rendimientos en la producción; por lo tanto, está vinculado a las mejoras tecnológicas que puede tener la humanidad para mejorar el bienestar individual y social. No hay dos conceptos totalmente diferentes, creo que hay cierta comprensión respecto a que el hombre busca felicidad y calidad de vida".*

*"El concepto que me preocupa mucho es subdesarrollo. Ayer alguien había negado la posibilidad de hablar de primer, segundo, tercer mundo, y había dicho: 'No, aquí hay desarrollados y subdesarrollados', denominándonos a nosotros como los segundos. Mi preocupación apunta a la pregunta: ¿Desarrollados y subdesarrollados respecto a qué, por qué?". "Yo creo que dentro del concepto de progreso uno de los puntos políticos que no he escuchado hablar a los participantes y que me gustaría escuchar es el nivel de tolerancia entre las culturas. ¿Cuál es el nivel de tolerancia de esas culturas, no sólo para defenderse sino para compartir con otras culturas ya sean occidentales o sean de la región?". "Tanto progreso como desarrollo están latentes en nuestra sociedad, en el área urbana y rural. A mi parecer el área rural está con desarrollo y el área urbana tiene desarrollo y progreso".*

*"Mi mamá ha sido de pollera y llevo pollera yo. Nuestras hijas de los pueblos originarios han venido para empleadas domésticas, y se han colocado pantalones, faldas y se han teñido los cabellos, labios pintados y los jóvenes con arete... Aquí ahorita están mayoría de cuellos blancos, esa sería mi observación, porque si hubieran estado aymaras, nuestros hermanos originarios... para seguir adelante, para el progreso, tenemos que ser como una familia, como una hermana, con una sola madre, con un solo padre... Aquí, en Bolivia, existimos 95% de pueblos indígenas ¿no? Más habitantes existimos del campo ¿no? En este espacio hace rato decía un compañero: Aquí no hay respeto, pero en el campo, en nuestras comunidades existe el respeto, existe la solidaridad".*

Una representante del Movimiento de Mujeres Iberoamericano Sentipensante expresó su perspectiva: "*La pregunta que nos hicieron es ¿a dónde vamos?, y yo creo que nosotros nos tenemos que preguntar ¿a dónde nos llevan? y ¿quiénes?... Para nosotras, especialmente en el grupo del que yo hago parte, el progreso es el arte de vivir, y el desarrollo es concebir una calidad de vida y no la calidad de vida que quizás en los países desarrollados y países del primer mundo pretenden tener, ¿no?, es otra forma de cambiar de vida*". Otra persona opinó: "*Podemos afirmar que la acumulación de conocimiento cruza prácticamente a todas las culturas, y estos días hemos visto que simplemente son modalidades de aplicación del conocimiento. Esa modalidad hedónica de vivir bien sobreviene como efecto del saber cómo se tiene que vivir bien, y reconocer la naturaleza y el espíritu, las relaciones humanas, etc. Solamente así se puede avanzar. En la cultura occidental el saber, el conocimiento, lo han asociado al tener, al acumular riqueza y, eventualmente, al instrumento de dominación. Allí, ellos han corrido hasta la homogeneización de la naturaleza. En cambio, en las culturas orientales, el saber no es tener, el saber es el dar, convivir, y ese instrumento lo han utilizado para la diversificación, o sea para la diversidad, quizá nuestra mayor riqueza. No solamente la biodiversidad, también la diversidad de pensamiento. Si cruzamos nosotros el conocimiento y la sabiduría con el elemento articulador de todas las culturas, entonces entenderíamos que sí hay la idea de progreso bajo esta matriz en todas las culturas. Lo interesante es determinar el diferente uso, el diferente manejo... Un individuo progresa como persona cuando sabe más, tiene más posibilidades de vivir mejor; igualmente la sociedad. En el campo que manejo yo, de las plantas medici-*

*nales, la cultura occidental científica tiene que hacer estudios carísimos para encontrar un nuevo medicamento entre las plantas, que la sabiduría oriental ya sabe que es para esto, y nosotros, en los laboratorios, sabemos casi siempre que es así. Lo que pasa es que la posibilidad de confluir los dos elementos, ciencia con cultura, con sabiduría, está más cerca cada vez si hacemos este tipo de reflexiones, encontrando cuál es la vertiente única que ilumina o relega ambas posibilidades. Creo que en este momento se está confluyendo, a diferencia de otras líneas que dicen que 'no, que cada uno va por su lado', y uno es enemigo del otro. ¿Cuál es la matriz de conceptos comunes que va a unir esas culturas?*".

Uno de los focos de crítica fue la iglesia: "*Las religiones, las miles de sectas que están dividiendo nuestras comunidades, ésa es la mayor preocupación que yo tengo. Generalmente, aquellas sectas van a las familias humildes, a las que no saben exactamente, y dicen: 'Hermanos va a venir el fin del mundo, para qué tu hijo va a la escuela si todos vamos a morir, y los vivos y los muertos algún día vamos a recitar y vamos a dar cuenta a Dios'. Entonces, muchos dicen: 'Evidentemente, para qué sacrificar y gastar tanto dinero para vivir unos días, mejor yo me conformo y mi hijo no va a la escuela; hijitos mejor estaremos aquí juntos'. Esa clase de postergaciones hay en las comunidades donde yo vivo. Y también aquí nos están dividiendo porque cuando alguno va a algún seminario, bueno, ellos dicen yo soy sabatista, yo soy dominguista, por consiguiente tengo que ir a la iglesia y no puedo asistir a esas reuniones, ¿ve?*". "*Las iglesias, sin excepción, están al servicio de la clase dominante como institución; como individuos creyentes pueden estar con el pueblo, pero como institución sirven a los grandes poderosos que se llama la Logia, la Logia Internacional. Ahí viene la política de la gran mentira, los medios de comunicación social masiva, que jamás han hecho bien al pueblo explotado, siempre en condición de defender al pueblo dominador que se creen los gobernantes, la gran política, clase política. Los partidos políticos que nos dividen como quieren, nos engañan con la política de la gran mentira. Las ONGs que se han infiltrado para dividir a las organizaciones sindicales, las organizaciones políticas, que hacen fracasar inclusive una determinada acción del pueblo. Gracias por haberme escuchado*".

Hubo también una voz que advirtió sobre el riesgo de teorizar demasiado: "*Yo he vivido entre los mosetenes durante un año, no más. Y en la cultura mosetén he encontrado a tacanas, trinitarios y chimanes solamente en un territorio de 100, 200 mil hectáreas. Ellos tienen otros conceptos, y ¿saben qué es lo peor?, es que esas culturas han sido asimiladas a la cultura occidental. Dentro de ellos surgen intelectuales que hacen lo que estamos haciendo ahora, estamos intelectualizando el concepto sin tomar en cuenta la realidad social, que es otra. Yo he visto cómo los mosetenes han estructurado formas de escapar a la opresión de la Iglesia, por ejemplo. La Iglesia ha venido un día y los ha interrumpido: 'Ustedes son vagos, ustedes tienen que trabajar, tienen que progresar, tienen que ganar plata, no sembrar en una hectárea, sembrar cinco'. ¿Y saben que hacen? Todos los mosetenes, todos los días, se van a sus chacras. Cuando uno va a visitarlos los encuentra echados en la hamaca, felices, porque han vivido así, en contacto, en equilibrio, con la naturaleza*".

Sin embargo, el blanco de la crítica fueron el Estado boliviano, "Occidente", la cooperación internacional y las ONGs que parecen ser los ejecutivos del concepto "occidental" de progreso: "*Es una especie de hipocresía de parte de los países del primer mundo decir, por ejemplo, ustedes, los países en vías de desarrollo, practican desarrollo sostenible, cuando ellos no firman el protocolo de Kioto sobre las emisiones de carbono, cuando ellos no practican desarrollo sostenible. Qué podemos decir cuando existe un nivel de subsidios en los países del primer mundo donde la inversión, digamos, en una vaca es mayor a la inversión que hacen nuestros estados en sus habitantes. Sería más digno ser una vaca europea que un habitante del tercer mundo, y en otro país es algo más práctico inclusive: una vaca tendría, digamos, la opción a 20 o 22 hectáreas*". "*El aymara, el quechua antes no depredaba el monte, la selva, los animales, sino era pues una contribución ecológica. Pero el occidentalismo nos dice que para preservar ahora se han puesto tantas reservas nacionales, ¿es para no tocar, no? Ahí hay una pelea entre lo occidental y lo nuestro*". "*La Alianza para el Progreso, la revolución verde, la agroecología, sostenibilidad, sustentabilidad, cadenas productivas, hoy en día producción y turismo, todas estas modas en el área rural han estado dictaminadas, definidas, decididas por organismos internacionales y la inteligencia nacional*".

En una de las mesas de trabajo un participante lanzó un ataque al director de la cooperación alemana presente: "*Usted dice que la cooperación bilateral es de gobierno a gobierno, ¿de qué gobierno está hablando?, ¿del gobierno alemán al gobierno boliviano?, ¿representado por quién?, ¿quién es este gobierno? A lo mejor Alemania lo tiene claro quién es su gobierno y qué tipo de desarrollo va a apoyar. Pero yo me pregunto: si algún día ese grupo –que hoy no es boliviano, y que mañana puede ser boliviano, en fin...– le pide dinero de apoyo para un tipo de desarrollo distinto al que el gobierno alemán considera desarrollo o progreso, ¿lo daría? En este momento que estamos analizando hay interés en un tipo de progreso, en un tipo de desarrollo, y si no se encaminan en esa línea, no es desarrollo, 'por eso no apoyamos'. Y, a partir de ahí, todas las condiciones que se nos ponen: una comunidad para diseñar un proyecto debe hacerlo con una metodología que nadie la conoce. Ustedes se inventan para controlar los dineros, para ver cómo se maneja, son súper-administradores, para que no se pierda un dinero, para que no se despilfarre, entonces inventan marcos lógicos y cosas raras. Porque si no, no se puede de ninguna manera pedir un proyecto... porque hay que evaluarlo y ¿quiénes tienen que evaluarlo? Ustedes, para que responda a un tipo de progreso. Ése es el problema. ¡Felices nosotros de no tener cooperación! Y ustedes resuelvan sus problema allá, ya que tanto les critican dentro de Alemania. Háganlo allá. El problema es ver acá, es ver cómo podremos realmente, auténticamente, apoyar, ayudar y cooperar a esa visión distinta que ha existido y que hoy día con mayor fuerza queremos construirla entre todos*".

"*Seguro que existen peleas entre las comunidades que a veces hacen difícil el desarrollo en algunas zonas. En mi experiencia de tres meses de residencia aquí en Bolivia, he observado varios programas de desarrollo, he visto que esas peleas son bien útiles para los organismos de desarrollo. Porque llegan con un proyecto de 40 mil dólares, que implica in-*

*fraestructura, capacitaciones y todo eso, y a veces el proyecto no conviene a la comunidad, que dice: 'Bueno, no estamos de acuerdo, pero la cooperación dice que tenemos un cronograma, tenemos que cumplir este proyecto para tal fecha, tenemos tanta plata, y si ustedes no aprovechan vamos al vecino'. La comunidad, a veces, por no perder esos 40 mil dólares pasa sobre sus peleas internas –que son importantes– para aprovechar el proyecto. Entonces, siempre, en mi opinión, la cooperación internacional logra sus objetivos pasando sobre los problemas internos o los problemas sociales que existen y que hay que arreglar antes de hacer los proyectos". "Este paso de la cooperación al Estado, del Estado a los consultores y de los consultores recién a la población ha hecho que tanta burocracia termine en unos centavos, realmente unas migajas para beneficiar al proyecto como tal. Es el momento de que todos hablemos, de que las poblaciones, las comunidades que se han sentido afectadas digan: 'Este proyecto llegó y no nos sirvió porque no respondía con nuestra realidad', o '¿Por qué se pagó por demás a los consultores en viáticos, en sueldos y demás y no se benefició realmente la comunidad?". "Las ONGs... son grupos de corrupción que van a dividir al igual que las iglesias".*

*"Hay desde quienes piensan que la cooperación internacional no debe seguir metida en el país porque se la considera una actitud de una nueva recolonización y que, por lo tanto, debemos rechazarla. Por otro lado, han habido propuestas un poco más intermedias en el sentido de decir: 'Bueno, que la cooperación obvie al Estado, que obvie ciertos niveles del Estado; se ha hablado del municipio, y el municipio es un gobierno local; que se vaya directamente a través de las comunidades, porque a través de la Participación Popular se les ha dado personería jurídica a las organizaciones comunitarias, por lo tanto tienen la potestad jurídico legal para llevar adelante proyectos con apoyo de la cooperación internacional'".*

*"Creo que el Occidente tiene una particular manera de vivir y esa manera de vivir tiene una esencia, un centro, un fundamento, ese centro se basa precisamente en la hegemonía, en el dominio no sólo de los pueblos y de las culturas, sino también de la naturaleza. Entonces, ¿qué debe hacer el Occidente? Olvidarse de ese sentido de vivencia de hegemonía y de dominio, creo que es la única manera de que exista realmente un diálogo abierto, franco y sincero entre los diferentes pueblos del mundo. Si Occidente continúa con esta manera prepotente, de hegemonía, los problemas van a continuar existiendo". "Por supuesto, hay que diferenciar que existen diferentes tipos de cooperación internacional, pero él decía, planteaba, dos dudas: '¿A quién ha llegado la cooperación internacional? A nosotros, las comunidades, a nosotros los indígenas, no'. El hermano Pacosillo planteaba una segunda cuestión muy importante, una segunda duda que decía: 'Cooperación internacional igual a neocolonización'. Entre los que discutimos se insistió mucho en que la cooperación internacional tiene intereses propios, que ningún centavo que llega al país llega desinteresadamente, que siempre hay un interés detrás de esa cooperación, entonces, aquí, el diálogo que debemos abrir es cómo conjugar los intereses de quien coopera y el interés de quienes necesitamos esa cooperación. También se ha visto que el accionar de la cooperación internacional indudablemente está muy limitado en ciertos círculos, se nos ha ofrecido proporcionar-*

*nos un estudio desde el año setenta, cómo la cooperación, por un lado, tiene ciertas temáticas que las va imponiendo, por momentos es género, luego es medio ambiente, luego son otras transversales. Por otro lado, sólo se cierra a ciertos círculos intelectuales de consultores, es decir que en la cooperación internacional también hay cuoteo muy claro con ciertos grupos, y no se abre a otros grupos que pueden hacer propuestas alternativas de desarrollo. Entonces, a partir de esos círculos cerrados es que salen las propuestas de la cooperación internacional*".

"*Creo que la cooperación internacional, lo he dicho hace muchos años, debería darse cuenta de algo fundamental al interior del país: en el país se ha creado una oligarquía, una rosca de la cooperación internacional. Desde el setenta son las mismas personas, las mismas familias, las mismas ONGs –a veces cambiadas en fundaciones– que hablan al oído de la cooperación internacional y se amoldan muy fácilmente a los cambios de política internacional de desarrollo. Y son estos círculos de intelectualoides cerrados que a veces se han equivocado. Sería bueno que la política institucional de la cooperación internacional, especialmente en lo bilateral, se abra un poco más a la realidad del país directamente, no vía consultores o publicaciones de dudosa procedencia. Bienvenida la cooperación internacional, bienvenida, nos hace falta, muchos hemos vivido de esto, no hay que negarlo; pero también es necesario que haya una especie de autocrítica interna de la cooperación internacional en Bolivia. Si vamos a continuar con las mismas consultarías de hace treinta años, vamos a tener esperar otros treinta años bajo esta misma dinámica*".

"*Indudablemente, hemos visto que nosotros también tenemos que ser autocríticos como país, y ahí hemos visto que la sociedad civil, los bolivianos, tenemos que resolver primero algunos temas, como éste, por ejemplo: ¿hacia dónde queremos ir? No tenemos claridad los bolivianos y los que no se sienten bolivianos ¿hacia dónde queremos ir?, y esto conflictúa las propuestas de políticas públicas. Las políticas públicas son débiles o no existen definitivamente porque no nos hemos puesto de acuerdo dónde queremos ir. Y esto, indudablemente, dificulta a cierta cooperación internacional. Hay cierta cooperación que sólo trabaja con el Estado, con el gobierno, y si el gobierno no propone una política clara, definida... Ahora, evidentemente estamos hablando de un gobierno minoritario, de un gobierno que no representa a las mayorías, entonces claro, por un lado el mismo gobierno no tiene esa potestad de hacerlo, ¿por qué? En tantos años de vida republicana no hay políticas públicas claras y definidas porque, definitivamente, no se han recogido las necesidades de esa diversidad de quienes habitamos este país*".

Esta última posición preparó el camino hacia las conclusiones. "*La primera opción es la restauración del Kollasuyo, dejar de ser bolivianos y dejar de ser cristianos, es una posición política respetable. La otra posición es la de construir juntos una sociedad intercultural entre todos quienes convivimos en este territorio. Y la tercera, que no ha salido aquí pero que está afuera, es que continúa la sociedad occidental con esas estructuras que he señalado anteriormente*". "*Está bien que se retomen los principios que*

*han regido el comportamiento en la sociedad andina y que aún están presentes, pero ya no es esa sociedad prístina sino está degenerada". "No podemos volver al pasado, no podemos cambiar al resto del mundo siendo un país de apenas ocho millones de habitantes, simplemente lo que tenemos que hacer es analizar objetivamente qué es lo que está sucediendo en el momento histórico que nos toca vivir, ver cuáles son las cualidades de las culturas que están teniendo éxito y tal vez adoptar un poco de eso. Por ejemplo, a mí se me ocurre que en Bolivia nos hace muchísima, muchísima falta la solidaridad, el respeto al prójimo, la honestidad".*

*"Creo que muchas personas nos hemos ido preguntando en estos tres días ¿a dónde vamos?, y creo que no vamos a ninguna parte porque creo que cada uno, cada pueblo, tiene una forma diferente de pensar". "Creo que en el momento, nosotros, como seres contemporáneos de este tiempo, de los inicios del siglo XXI, somos precisamente producto de un problema de identidad, un problema de identidad no resuelto, no entendido, no asumido; porque, primero, no existe un conocimiento pleno de lo que han sido nuestras culturas y, segundo, por no saber hacia dónde nos estamos encaminando en este tiempo".*

*"Ayer, los expositores, aymaras, quechuas, originarios que se identifican dijeron: 'No existe en nuestro vocabulario el concepto de progreso, entre comillas. Para nosotros es vivir bien, estar bien, comer bien, no morir... eso para nosotros es progreso'. ¿Qué buscamos de ahora y de aquí para adelante? Buscamos la integración. Somos un Estado –no país– multinacional, multicultural, de diferentes culturas... Entonces buscamos la integración. ¿Para que? Para lograr una sola cultura, llamada boliviana, aunque no lo queramos. Nos falta eso: buscar una cultura boliviana. ¿Dónde vamos a lograr eso? Está a la puerta, vamos a lograrlo en la Asamblea Constituyente, y allá las mayorías serán representadas. El 62% de Bolivia representamos a las naciones* [indígenas, MWS], *ese 62% tiene que estar reflejado en el Congreso, en el Poder Ejecutivo y en el Legislativo... Tiene que estar reflejado si queremos buscar una patria equitativa, una patria con 'progreso'".*

Las conclusiones también tocaron, por supuesto, la organización del Foro mismo: "*Se ha generado un espacio de análisis, de crítica fundamentalmente, muy fuerte y muy cargada por cierto; a lo mejor los auspiciadores se han llevado la peor parte. Pero quiero, a través de esta entrevista, hacer llegar mi mensaje, y decirlo, ya que no pude hacerlo antes: nada de lo que dijimos es contra los auspiciadores, los organizadores, sino es una expresión innata, es una expresión interna que aflora en estos momentos, en estos espacios, donde podemos decir lo que sentimos, entonces, por ese lado, es que yo estoy muy, muy agradecida por esto". "Entonces este seminario ha sido muy polémico y esto es muy importante porque también ha tenido la virtud de desentrañar conceptos falsos de lo que puede ser la felicidad o la plenitud de un ser humano". "Los que organizan a veces reciben las críticas más duras, cuando en estos momentos, como dijo alguien, había que escuchar*".

*"Es vital que este tipo de eventos, en el que nos encontramos, deberían desarrollarse con mayor fuerza, con mayor frecuencia, en las comunidades, ya que allá hay una ausencia de medios de comunicación escritos, etc.". "En el pasado, muchos años atrás, siempre se nos ha reunido a directores, representantes de ONGs, sindicatos, comunidades originarias, para decirnos qué piensan de lo que está pasando. Después, todo esto se va hacia un lugar de no sé dónde, donde se elabora y se nos devuelve en políticas. Creo que los organizadores, y nosotros mismos, tenemos la urgente necesidad y responsabilidad de cambiar los papeles, creo que debemos escuchar a la cooperación internacional, debemos escuchar a la inteligencia nacional, debemos escuchar a los grupos de poder dominantes del país y ojalá pudiésemos escuchar también al Banco Mundial, USAID, qué piensan hacia dónde vamos. Si éste es un mundo compartido, si tenemos crisis conjunta, si queremos ir en conjunto a alguna parte, escuchemos a la otra parte, apliquemos la reciprocidad, la complementariedad y no nos quedemos chullas solamente con el pensamiento originario". "¿Por qué no podemos tener un Foro permanente... entre pueblos y naciones con la participación del norte y el sur, pero también entre grupos dominantes y dominados, entre los colonizadores y los colonizados? Entonces, creo que de allí vamos a sacar cosas. Porque si bien está la GTZ, pero no vemos, por ejemplo, gente del gobierno, ni del Parlamento que definen las políticas de este país. No están, pues. Y tampoco del Banco Mundial, que de una u otra manera será mejor escuchar". "Ahora (el Foro) ha sido de la clase media, de la clase dirigencial, gente que ya está pensando, gente que si bien era de la clase indígena ha estudiado y se ha superado y está entrando, quiérase o no, a la clase media; entonces, faltan de las otras clases".*

*"Creo que sí, los países del tercer mundo queremos progreso, pero uno que nos lleve hacia una evolución y hacia la conservación de nuestra identidad y nuestra forma de ser y nuestra forma de vivir".*

# No todo lo que brilla es oro

Anja Tautenhahn de Méndez

Asistí al Foro con algunas ideas preconcebidas, no muy claras, pero con mucho interés y curiosidad; había aymaras, quechuas, guaranís, mestizos y, seguramente, mucho personas de las numerosas etnias de Bolivia, pero también extranjeros. Gracias a las ponencias de representantes de las diferentes culturas de Bolivia y al debate del público, me informé de sus hábitos y cosmovisiones; me enteré, por ejemplo, de que no existe la palabra "progreso" en los idiomas aymara y quechua, también del Suma Qamaña –la calidad de vida, la búsqueda de la felicidad en la armonía entre hombre y naturaleza– y del sueño de la Tierra sin Mal de los guaranís.

Bolivia una vez más demostró de manera impresionante su diversidad de culturas, pensamientos y modos de ser. Y en esta ocasión, los grupos, etnias y naciones representados en el Foro mostraron unidad en el concepto que para ellos representa la mala influencia de Occidente; se expresaron acerca de visiones impuestas, de personas frías y de pobreza espiritual, individualistas, esclavos del consumo infinito que no persiguen más que la riqueza material.

Ante esa lluvia de adjetivos, no pude menos que cuestionarme ¿así soy yo? Créanme, incluso los de Occidente hemos aprendido que la felicidad no se compra con dinero ni que depende de la cantidad de bienes materiales. Lamentablemente, el tenor no cambió durante los tres días del Foro. Percibí expresiones cargadas de resentimiento que aún existe por la época de la Colonia, aparentemente aún sin ánimos de ser desterrado. Sin duda, pasaron cosas terribles y se cometieron injusticias, se avasallaron los recursos naturales, las riquezas, se esclavizaron a los indígenas, los explotaron y mataron. Pero esa historia, ¿se escribió en todo un continente o únicamente en Bolivia? Lamentar el presente, y peor aún, anclar el futuro en hechos

ocurridos hace varios siglos es, para mí, un autoengaño y carece de sentido. Esta situación no debe constituirse en una razón para no avanzar, para no conseguir un progreso que para la mayoría de las culturas, como todos los presentes pudimos apreciar, no es riqueza material, ni consumo. Digo, entonces, ¿por qué tanta preocupación por ello? Sentí una huida hacia estos argumentos para justificar la pobreza y el supuesto retraso.

Sin embargo, también se escucharon propuestas muy interesantes. Me parecieron maravillosas las cosmovisiones que plantean la convivencia pacífica, armónica y natural, sin transgénicos, con el poder comunitario y rotativo de una sociedad justa de iguales, donde los bienes pertenecen a todos. Pero me acordé de mis clases de marxismo-leninismo en el colegio, filosofía que quisiera que no sea utópica. El mundo sabe que se han hecho intentos para crear esa sociedad que entonces se llamaba socialista; pero fracasaron, el ser humano no estaba para eso, le falta aún un largo camino por recorrer hasta lograr la madurez que permita la convivencia bajo ese sistema. El ser humano tiende a ser egoísta e individualista, tal vez un día ya no lo sea, porque la naturaleza misma le obligará a vivir de otra manera, sin abusar de sus semejantes, ni del medio ambiente. Pero, bueno, me pierdo (como se perdieron algunos participantes y ponentes) y no quiero hablar de utopías, sino de la realidad. La realidad boliviana que conozco desde hace cinco años es muy compleja y el Foro me confirmó esta experiencia. Las culturas están peleadas entre sí y no practican la tolerancia que tanto reclaman por parte de otros. Todas esas lindas descripciones de la vida sin conflictos se encuentran en contradicción con lo que leo diariamente en los periódicos, donde violencia, amenazas y medidas de presión parecen ser los únicos medios para lograr algo, donde se evidencian actitudes de racismo y discriminación que caracterizan absolutamente a todas las clases y grupos sociales.

Pertenecer a una cultura, sí; vivirla, sí; ser orgulloso de ella, sí; conservarla, sí; criar a los hijos en su sentido, sí; aprender de nuestros antepasados, sí; pero también reconocer debilidades y límites dentro de un mundo globalizado, en el que ya no podemos vivir autárquicos.

Ahora, ¿realmente se habló de progreso? Les diré que muy poco. Hubo intentos de plantear ideas espléndidas y tangibles para aprovechar el potencial de Bolivia y no repetir los errores de Occidente en la explotación de la naturaleza, los recursos naturales, la contaminación del medio ambiente sin pensar en las siguientes generaciones, y más bien ver el retraso como un desafío para avanzar, para salir de la pobreza. Pero, en realidad, se hizo referencia al progreso como algo netamente material o tec-

nológico. No se habló del progreso en el sentido de los avances de la ciencia, del arte, de las actitudes y modos de pensar o de la madurez humana. No se habló de aprovechar la diversidad que tiene Bolivia, donde cada cultura puede contribuir con lo mejor que tiene. En vez de empezar una reflexión en conjunto, volvieron a perderse en lamentos y acusaciones. ¿Por qué no es posible poner un punto y empezar algo nuevo, aunque requiera muchos esfuerzos, pero sabiendo que vale la pena porque será por el bien de todos?

El Foro fue el comienzo de una discusión que hay que continuar, porque es un tema que a Bolivia le interesa, eso se refleja en el número de personas que asistieron todos los días a las ponencias, debates y grupos de trabajo. Si se reúne tal cantidad de gente para hablar de un tema, debe ser porque el tema es importante para ellos. Por eso, ahora no hay que olvidarse del asunto y esperar que llegue otro "gringo" para reiniciar el diálogo. Pero, para la próxima vez, en mi concepto, sería más provechoso que los aportes sean un poco más objetivos, que la gente reflexione sobre su pasado e intente aprender de él, pero que también, y más aún, busque ideas, soluciones y alternativas.

Una participante dijo que para ella el progreso se alcanza mediante la educación. Sí, estoy totalmente de acuerdo, ya que sólo nuestros hijos pueden hacerlo mejor que nosotros y no deben repetir los errores que cometimos. También para mí la educación es la clave para un nuevo comienzo, para seguir adelante, con más optimismo, para un futuro mejor para nosotros, nuestros hijos, nietos y bisnietos.

# Observaciones al Foro *¿A dónde vamos? Progreso en diferentes culturas*

Rubén Vargas

La realización del Foro *¿A dónde vamos? Progreso en diferentes culturas* realizado en La Paz entre el 7 y el 9 de mayo, coincide con un contexto nacional de crisis caracterizada, entre otros elementos, por el fuerte cuestionamiento de la representatividad política, particularmente de los partidos; el debilitamiento de las instituciones del Estado; y la emergencia de los movimientos sociales, especialmente indígenas. Este contexto de crisis provoca lo que los sociólogos denominan un momento de disponibilidad social. Esta disponibilidad incluye también la esfera de la producción y recepción de los discursos. La democracia, en su forma representativa, y el modelo económico con el que se intentó identificarla de modo necesario, el neoliberalismo, han sido y son cuestionados radicalmente. Las propuestas alternativas, sin embargo, como es propio de un momento de crisis, no alcanzan todavía el grado suficiente de coherencia y, por lo tanto, de interpelación. La masiva respuesta a la convocatoria del Foro, la activa participación de los asistentes y el carácter de las discusiones que se suscitaron implican, en alguna medida, este contexto.

El tema planteado por los organizadores del Foro –la forma cómo las diversas culturas bolivianas conciben el progreso– se vio prontamente rebasado por el carácter que adquirieron las intervenciones. Si bien las ponencias se refirieron expresamente al tema desde la posición y concepción de las distintas culturas –aymara, quechua, guaraní, chiquitana y mestiza, aunque las posiciones de esta última fueron muy elusivas–, las discusiones que suscitaron en el público llevaron el debate a terrenos más amplios.

El concepto de progreso se inscribió, así, en una oposición mayor que admitía pocos matices: Occidente como una totalidad, por un lado, y los pueblos indígenas, particularmente los andinos, por el otro. La continuidad histórica de esta oposición tampoco admitía matices: es una línea sostenida que parte del momento de la conquista española y llega hasta el presente. A Occidente se le atribuyó, casi siempre en tono de reclamo y denuncia, una noción de progreso exclusivamente económica, basada en el dominio y destrucción de la naturaleza y en la apropiación egoísta e individual de los bienes. A los pueblos indígenas, en cambio, una concepción de bienestar colectivo en armonía con la naturaleza y de redistribución comunitaria de los bienes.

De esta primera oposición se derivó, casi sin transición, una segunda: el Estado boliviano, deudor de una visión occidental de progreso, por un lado, y los pueblos indígenas, excluidos económica, social y culturalmente por éste, por otra. La discusión abundó en elementos históricos y culturales para solventar el antagonismo planteado. El resultado de las argumentaciones podría resumirse en la profunda inadecuación de la forma del actual Estado boliviano a la realidad, las necesidades y las aspiraciones de las mayorías indígenas.

Hasta ahí, la discusión parecía responder, más bien, a la pregunta *¿de dónde venimos?*, ya sea en el sentido de la historia larga o del contexto más cercano de la coyuntura de crisis. El componente político, el que podía acercar el debate a la pregunta *¿a dónde vamos?* planteada por los organizadores del Foro, asomó sólo en algunos momentos. Cuando lo hizo, apuntó en varias direcciones. Algunas posiciones descartaban, con argumentaciones diversas, que el actual Estado sea capaz, así sea reformado, de representar verdaderamente a la diversidad que habita el territorio nacional, aunque en el terreno propositivo no avanzaban más allá de algunas referencias a la restitución de sistemas productivos y políticos comunitaristas. Otras posiciones, también muy matizadas, apostaban, más bien, a la construcción de un Estado que asuma la diversidad sobre la base de la interculturalidad. Esta última discusión, la de la posibilidad o la necesidad de una interculturalidad efectiva como horizonte viable para el país no tuvo, sin embargo, el alcance que su propia potencialidad política exigía. La interculturalidad como política de Estado se ha limitado hasta ahora a un postulado educativo que, en los hechos, consiste en la educación bilingüe. Así, los niños y niñas aymaras, quechuas o guaraníes, además de aprender a leer y escribir en su propia lengua deben aprender a hacerlo en la lengua de la minoría, es decir, en castellano. ¿Cuándo la minoría aprenderá a hablar en alguna de las lenguas de las mayorías? Casi no es necesario decir que la lengua no es un mero dispositi-

vo funcional de comunicación sino la portadora de visiones, valores y organizaciones del mundo. Entonces, quizás, el diálogo intercultural sea horizontal y efectivo.

En el horizonte político del debate, que en el fondo, más allá de una discusión académica sobre las nociones de progreso fue el debate sobre el tipo de país que es deseable, apareció también la Asamblea Constituyente como un posible escenario positivo para el planteamiento de alternativas. Es necesario recordar que la realización de una Asamblea Constituyente fue una de las primeras demandas de los movimientos sociales que en su accionar pusieron en evidencia la magnitud de la crisis que vive Bolivia. En todo caso, el carácter que tomó la discusión en el Foro respecto a la necesidad de diseñar otro tipo de país más acorde con su propia realidad constituyó, incluso por su dispersión o quizás gracias a ella, un ejercicio positivo. La dinámica de esta discusión podía hacer pensar, por momentos, en un ensayo a escala de lo que podrían ser los debates de la Constituyente. No es casual, por ello, que a la hora de las conclusiones una de las demandas más sostenidas fue, precisamente, la necesidad de replicar la experiencia en otros espacios –regionales, locales, comunitarios–, lo que de por sí habla de la necesidad, la pertinencia y hasta la urgencia de esta discusión.

MESA DE TRABAJO

# La relación entre lo originario, el mercado y la globalización[1]

## 1. Punto de partida

El centro del debate no es la manera de ubicar lo originario en la modernidad sino la crisis de la civilización occidental, cuyos fundamentos son los de la modernidad, el desarrollo, el progreso, etc. No se trata, por tanto, de reconfigurar la modernidad sino de proponer un nuevo paradigma, diferente, que considere la interrelación equilibrada de la humanidad con la naturaleza y con lo sobrenatural.

En este orden de cosas, las propuestas emergentes desde lo indígena son paradigmáticas y alternativas a la crisis de civilización. Se impone, por tanto, una consideración seria y a la altura del desafío en referencia a estas propuestas que las sabemos aún inconclusas y diversas en el propio mundo indígena y originario.

Hay una importante apertura de la cooperación alemana expresada en la voluntad de discutir problemas de fondo. Esto nos convoca a buscar puntos de convergencia entre culturas en vez de exacerbar las resistencias. Sin embargo, es aún crítica la relación: hay razones históricas para dudar si lo que nos proponen es convivencia intercultural o si, en realidad, están articulando la imposición para la globalización.

## 2. Contexto

La crisis del medio ambiente y de los recursos naturales, la más importante de este tiempo, obliga a Occidente a repensar el paradigma de la modernidad. Occidente encontró los límites del planeta.

---

[1] Síntesis elaborada por Walter Delgadillo de la Mesa de Trabajado dedicada a la discusión sobre las relaciones entre las concepciones de progreso en las culturas bolivianas y la globalización.

No hay sociedades puras y al margen del mercado; sin embargo, el proceso de asimilación e integración ha sido cruzado permanentemente por resistencias implícitas y explícitas. El resultado es una sociedad abigarrada en la que conviven diversos modos de producción, conectada, pero en los márgenes del mercado globalizado; incluso lo originario, al relacionarse con lo occidental, ha sufrido quiebres que lo hacen diferente de su tiempo ancestral.

Occidente habla de tecnología de punta; sin embargo, los amerindios somos poseedores de una ciencia de punta que debe ser reconocida como parte del diálogo intercultural.

A nivel nacional, la población parece dividirse entre regiones e, incluso, hay divisiones dentro de las propias regiones. Las razones son diversas, desde culturales hasta económicas, pasando por otras inequidades como las de género y de generación. Las cuestiones de poder, cruzadas por intereses que hacen a estas inequidades, impiden el debate y la creación de un discurso contrahegemónico.

## 3. Propuesta (cómo responder a lo hegemónico)

a. Si realmente hay ánimo de un diálogo a profundidad, la cooperación alemana debe considerar con seriedad todas las propuestas indígenas discutidas en el Foro. Y una manera de mostrar la seriedad en el tratamiento de estos temas es poner en cuestión sus propias propuestas civilizatorias y modernizadoras de las que están impregnados sus proyectos; otra manera es transferir la dirección y ejecución de estos proyectos a los bolivianos, específicamente a los indígenas.

b. Es tiempo de discusión con Occidente debido a su crisis civilizatoria; no podemos vivir sin ellos, pero ellos no pueden vivir sin nosotros. La discusión debe concretarse en políticas públicas que contemplen temas como la Constituyente y el Diálogo Nacional así como las relaciones con la cooperación internacional. En el caso de las políticas públicas en torno a la cooperación internacional, la participación orgánica de los indígenas en la definición de concepciones y lineamientos es fundamental.

c. Es un error entrar en la carrera de la modernidad (industrialización, agricultura intensiva, etc), no es nuestra carrera. Sin embargo, no se va a poder parar al capitalismo en su camino a la destrucción, y aunque la naturaleza lo hará al final, los indígenas y los que nos alineamos en tor-

no a esta propuesta paradigmática debemos aprovechar el estado de avance de la modernidad para reconducir la historia de la humanidad.

d. Con el fin de implementar un paradigma alternativo debemos articular una dirigencia indígena, con alta conciencia sobre la realidad global, la necesidad de la convivencia intercultural y la crisis medioambiental. Esta dirección debe organizar el debate en torno a un proyecto nacional/plurirnacional.

e. Convivimos en medio de dos lógicas económicas, la del intercambio y la de la reciprocidad. Nuestra propuesta debe considerar el equilibrio entre ambas.

f. Los indígenas debemos considerar el mercado interno como centro de nuestra propuesta económica; hay que fortalecer el mercado interno y construir relaciones con el mercado globalizado considerando nuestras ventajas comparativas. El mercado interno tiene que ver, hondamente, con la economía de reciprocidad.

g. Tenemos ventajas comparativas en tiempos de crisis de la hegemonía capitalista. Nuestro atraso nos habilita para competir favorablemente en el campo de la producción orgánica y agroecológica, la venta de ambiente no contaminado (oxígeno), el ecoturismo, etc.

h. El acceso equitativo y equilibrado a los recursos naturales debe ser uno de los soportes de la propuesta nacional/plurinacional. Nuestra vinculación con el mercado debe considerar aspectos como los de tierra y territorio que son esenciales a las propuestas agroecológicas.

i. Una buena política nacional en referencia a los recursos naturales (específicamente al gas) puede ser un soporte económico importante para el proyecto nacional/plurinacional. Con estos recursos podemos apoyar la implementación de propuestas como la del país agroecológico, libre de transgénicos y con equidad social, que implica las variables cultura, género y clase. Debemos construir propuestas indígenas para la liberación; no sólo hay que superar inequidades culturales sino también de clase (económicas) y de género.

j. En un modelo de equilibrio hombre/naturaleza/tecnología resulta crítico el tema de la industrialización. En este orden, las propuestas de industrialización de los recursos naturales (del gas, específicamente) deben considerar los aspectos medioambientales y sus costos. La expe-

riencia de los guaraníes con las transnacionales, y la agresión de la que han sido objeto, puede ser un buen punto de partida.

k. Toda la propuesta debe asentarse en un hondo trabajo de intraculturalidad, que es anterior a la interculturalidad. Sólo pueblos y naciones (originarias e indígenas) convencidas y orgullosas de sí mismas pueden emprender cambios históricos de fondo.

MESA DE TRABAJO

# Políticas públicas y cooperación internacional[1]

El debate se inició con un análisis histórico del apoyo que la cooperación internacional ha otorgado al país en diversas etapas de su vida republicana, sin que esas acciones se hayan traducido en resultados significativos para reducir la pobreza, mejorar las condiciones de vida, superar la exclusión y las desigualdades económicas y sociales que todavía persisten en grandes sectores de la población, sobre todo del área rural y las comunidades indígenas.

Se planteó también el "fracaso" del modelo neoliberal que no obtuvo los resultados previstos y que, más bien, habría profundizado los niveles de pobreza. Los hechos de febrero y octubre de 2003 son la expresión clara de que la "modernidad" como forma de generar desarrollo está en cuestionamiento.

Respecto a las razones que podrían explicar el poco impacto del apoyo de la cooperación internacional, los participantes coincidieron en que una de las razones más importantes es la falta de políticas públicas de Estado, que constituirían el marco en el cual la cooperación prestaría su asistencia técnica. De ahí que sea muy importante definir bajo qué parámetros debe darse la cooperación internacional y quién debe dirigir el Estado. Un ejemplo que ilustra la falta de estas políticas es el hecho que hasta ahora no existe una política para atender el problema de la tierra, tan conflictivo y urgente de resolver. Asimismo, esta falta de políticas de Estado habría posibilitado que, a lo largo de la historia del país, la cooperación internacional imponga y ejecute diversos enfoques de lo que considera desarro-

---

[1] Síntesis elaborada por Rosa María Balcázar de la discusión de la Mesa de Trabajado dedicada al tema de las políticas públicas y la cooperación internacional.

llo, que en resumen significa que el país debía seguir el mismo camino que transitaron los países más desarrollados de Europa y Estados Unidos.

De ahí que si bien se reconoce que la cooperación tiene interés en apoyar el país, este interés está enfocado "en que se haga un cierto tipo de desarrollo y no otro". En esa línea, especialmente los participantes campesinos e indígenas dijeron que la cooperación debería "apoyar los derechos de los pueblos y reconocer su tecnología". Sin embargo, para ellos, es importante preguntarse: ¿Estaría la cooperación internacional dispuesta a apoyar otra forma de desarrollo?

Otros participantes señalaron que la ausencia de políticas públicas se debe a que los bolivianos "todavía no nos hemos sentado a conversar con tolerancia, en un marco de convivencia, sobre qué es lo que queremos, escuchándonos unos a otros". En esta medida, tanto el referéndum como la Asamblea Constituyente pueden ayudar a "entendernos".

Se mencionó que es errada la percepción que afirma que los pueblos indígenas están en contra de los avances tecnológicos porque buscan retornar a formas "arcaicas" de vida. Se remarcó que ésta es una visión muy distorsionada, ya que los indígenas están conscientes de la utilidad de muchos avances tecnológicos, aunque éstos no son accesibles para gran parte de la población. Al respecto, se mencionó como ejemplo el papel importante que jugó el Internet durante los conflictos de octubre de 2003, que permitió que en varios países se organizaran grupos de bolivianos para apoyar a la población de la ciudad de El Alto. Esto fue posible gracias a la comunicación constante que se mantuvo entre esas redes y el país.

Este aspecto generó un debate respecto a por qué la cooperación internacional financia proyectos para campesinos e indígenas mediados por convenios con el gobierno central. Ésta es la razón por la que la mayor cantidad del dinero se "queda en el bolsillo de los consultores" y no beneficia a aquellos para quienes se obtienen los recursos. Esta percepción fue aplicada de manera indistinta a la forma de trabajar de las ONG y de la cooperación internacional. Se planteó que para evitar esta situación la cooperación internacional debería apoyar directamente a los municipios y comunidades, sin la mediación del gobierno central. Los participantes, sobre todo campesinos e indígenas, señalaron que las comunidades son las mejores organizaciones de control y que cuentan con personería jurídica, lo que les permitiría ejecutar proyectos. "¿Por qué la cooperación internacional no llega a esos niveles?", se preguntaron.

Ante la propuesta, un alcalde de un municipio rural planteó que la cooperación debería llegar directamente a los municipios, que son los que tienen POA y PDM. Sin embargo, la propuesta fue criticada por otros participantes, quienes señalaron que los alcaldes eran también corruptos y que sus obras no benefician a la población de las comunidades ni a los productores que son los que necesitan mayores recursos.

La crítica más dura a la cooperación internacional fue expresada por un campesino del lago Titikaka quien afirmó: "Para nosotros, los aymaras, la cooperación internacional es una nueva forma de neocolonización". Esto se refleja en la biopiratería que llevan a cabo algunas agencias de la cooperación internacional para sacar del país información genética. Se puso como ejemplo de esta situación los estudios que realiza una ONG sobre el ADN de los habitantes de varias comunidades indígenas. "¿Para qué hacen este tipo de estudios, qué buscan averiguar?", se preguntó el participante. Otro ejemplo fue el apoyo que presta la cooperación internacional a la privatización de los recursos hídricos. Esta situación, que expresa una falta de control sobre las actividades de la cooperación internacional, ha sido posible debido a que el país ha sido controlado por una minoría criolla frente a una mayoría indígena que no tiene poder de decisión sobre las políticas. Por todo ello, ahora, "no queremos ni nos interesa la cooperación internacional", concluyó el participante campesino.

El poco impacto de las actividades de la cooperación internacional también fue atribuido a la existencia de una "rosca" de organizaciones no gubernamentales (ONG) y de un grupo de intelectuales "que le hablan al oído a la cooperación internacional con una visión de desarrollo" que no es la de los pueblos y comunidades. Para contrarrestar esta situación, se dijo que la cooperación internacional debería "abrirse más para escuchar, conocer y tomar en cuenta otras visiones distintas", pero que ello implicaba que debía realizar un proceso de autocrítica de lo que ha venido haciendo hasta ahora en el país. Al respecto, se reconoció la importancia de que la cooperación alemana haya promovido la discusión sobre estos temas y que este debate se constituía en un ejercicio para reflexionar sobre los temas que serán debatidos en la Asamblea Constituyente.

Un representante de la cooperación alemana aclaró que en los países de los cuales proviene la cooperación internacional también hay crisis de los recursos que se destinan a América Latina. Estos recursos provienen de los impuestos que pagan los ciudadanos, quienes cuestionan la cooperación y exigen que se les presente resultados de impactos concretos para reducir la pobreza en países como Bolivia. Agregó que Occidente también

confronta problemas porque allí también hay campesinos y hay élites y existe preocupación por los mismos temas que se debatieron en el Foro. Aclaró que la GTZ reconoce la necesidad de mejorar los esquemas de canalización de los recursos y que la orientación de su asistencia técnica busca no ser asistencialista. Añadió que la cooperación internacional percibe que las comunidades y los pueblos indígenas no están unidos, que hay entre ellos desacuerdos y competencia y que no existe tanta solidaridad como se menciona. Por esta razón, es muy importante tener una visión común, porque una comunidad o un país que no tiene una visión común a la que todos apuestan no tiene futuro. Este concepto es extensible a todo el planeta, ya que la humanidad es una sola familia. El representante de la cooperación alemana concluyó señalando que el tema de fondo es: ¿cómo resolver esta situación?, ¿qué propuestas concretas se tienen para ello?

Una participante de la Unión Europea expresó que allí comparten las preocupaciones discutidas en la reunión, pero que están conscientes de que en un país con varias culturas el dilema es: ¿qué hacer para encontrar convergencia entre tanta diversidad? Alertó acerca del peligro de idealizar la comunidad andina y recordó a los participantes que en la plenaria una señora señaló que el ingreso de tractores al altiplano está ocasionando la desaparición del *ayni*. Además, la migración creciente de los jóvenes está ocasionando que ya no queden manos para trabajar en el campo. Estos hechos, concluyó, deberían generar una profunda reflexión sobre qué significa llevar tractores al altiplano. La cooperación internacional debería preguntarse ¿qué está haciendo al respecto?, ¿apoya o no la mecanización en el altiplano?

Otra participante señaló que el núcleo de la discusión es lo cultural. Recordó que cuando en los conflictos de octubre de 2003 se exigió la derogación del Decreto Supremo 21060 para acabar con el modelo neoliberal, también se estaba cuestionando el Estado republicano. Durante mucho tiempo, dijo, ha existido una política de colonización de Occidente y ahora que la gente reclama mayor participación es urgente preguntarse qué significa retomar lo cultural y que eso es lo que se espera debatir en la Asamblea Constituyente. Señaló que también hay que trabajar en lo mestizo, porque "no todos somos indios". Entonces, se preguntó, ¿qué hacemos nosotros?, ¿qué tipo de país queremos construir? La respuesta a estas preguntas pasa por resolver el asunto del progreso y del desarrollo. El participante finalizó diciendo que las exposiciones de los pueblos indígenas han señalado con claridad que en sus culturas no existe el concepto de progreso tal como lo concibe Occidente, y que sobre eso debe trabajarse entre indios y mestizos.

## Conclusión, propuestas

Es necesaria una ley para la cooperación internacional que defina bajo qué parámetros debe funcionar. Sin embargo, según lo discutido anteriormente y dada la proximidad de la Asamblea Constituyente, también tendría que definirse ¿quién va a manejar el Estado, los mismos de siempre?

La cooperación internacional debería prestar asistencia técnica directamente a las comunidades campesinas e indígenas, priorizando el apoyo a proyectos productivos, como la seguridad alimentaria, sin la mediación de consultores y técnicos del gobierno central, porque es en esa mediación donde se queda la mayor parte de los recursos económicos.

Si la cooperación internacional busca mayor impacto de su asistencia técnica y económica debe alejarse del grupo de organizaciones no gubernamentales e intelectuales que hablan el mismo lenguaje de la cooperación en cuanto se refiere al "desarrollo", y prestar atención a visiones de las comunidades campesinas e indígenas.

Se reconoce que lo más importante y primordial es que los bolivianos, indios y mestizos, se sienten a conversar, a escucharse unos a otros y, en un marco de respeto mutuo, decidan qué tipo de país quieren, qué tipo de Estado, qué desarrollo y qué acciones deben ejecutarse.

El grupo era heterogéneo, la mayoría provenía del ámbito de las organizaciones no gubernamentales, el Estado, estudiantes universitarios, agencias de cooperación internacional y, en menor número, campesinos e indígenas. La posición más crítica al modelo neoliberal, a la modernidad como paradigma del desarrollo y a la cooperación internacional fue formulada por los campesinos e indígenas, por funcionarios de organizaciones no gubernamentales y por algunos profesionales, hombres y mujeres, de clase media alineados con los argumentos de los expositores de los pueblos indígenas.

Aunque estaba claro que el objetivo principal de la discusión era formular propuestas concretas respecto a la relación entre políticas públicas y cooperación internacional, la discusión se enfocó en el diagnóstico de cómo se percibe el apoyo y la asistencia técnica que presta la cooperación internacional al país, en las características de los gobernantes que tuvieron y tienen en sus manos el manejo de la administración pública y en la necesidad de transformar esta situación en la Asamblea Constituyente.

Los profesionales de las organizaciones no gubernamentales y del Estado y los estudiantes universitarios tuvieron mayor preocupación por presentar propuestas, tal como indicaban las reglas de la discusión, que los campesinos e indígenas. Mi impresión es que su interés era expresar lo que pensaban respecto a los pocos logros obtenidos en nombre del progreso y cómo perciben el apoyo y la asistencia técnica de la cooperación internacional.

Por ello, aunque todos coincidieron en la importancia de definir una política y una ley que establezca los parámetros bajo los cuales la cooperación debe operar en el país, otros destacaron que lo importante ahora es definir qué tipo de Estado queremos y, sobre todo, quién lo debe dirigir.

La posición planteada por un indígena de una comunidad del lago Titikaka respecto a que la cooperación internacional es una nueva forma de recolonización y que, por lo tanto, a los indígenas no les interesa esta cooperación internacional, sobre todo porque no se sienten bolivianos, no fue rebatida por los participantes. Sólo dos personas señalaron que sí se sentían bolivianos. Esto es un reflejó de la situación actual que vive el país, especialmente en la región occidental, caracterizada por visiones y posiciones contrapuestas que con seguridad se manifestarán con mayor nitidez en la Asamblea Constituyente.

MESA DE TRABAJO

# Las concepciones de progreso en las culturas bolivianas[1]

Nuestra mesa de trabajo abordó el tema de las diversas concepciones de las culturas bolivianas que se aproximan a la idea de progreso.

El grupo estuvo constituido por diferentes personas, la mayoría de origen indígena, jóvenes, mujeres y adultos.

Las preguntas que desarrollamos al respecto fueron: ¿Qué conceptos en nuestras culturas se aproximan al concepto de progreso? ¿Cómo podemos alcanzar mejores condiciones desde la concepción cultural en Bolivia yendo más allá del progreso?

La discusión arribó a los siguientes acuerdos:

1) Ninguna cultura boliviana tiene un concepto similar al de progreso, entendido éste como un referente del "bienestar" de una sociedad. La mayoría de los participantes sostuvo que la idea de progreso está más relacionada con el crecimiento económico (mayor consumo, inversión y exportaciones).

   Los conceptos que desde las culturas andinas y amazónicas se aproximan al de progreso, pero un progreso que está más allá de la acumulación de bienes son: "nisunaunkuxi" en chiquitano, "Suma Qamaña" en aymara, "Walej Pacha" en quechua e "Ivimaräa" o "buena vida" en guaraní. Cada uno de estos conceptos encierra una visión diferente a la del progreso como sinónimo de acumulación de capital y bienes.

1 Síntesis elaborada por José Luis Laguna de la Mesa de Trabajo dedicada a discutir las diferentes concepciones de progreso en las culturas bolivianas.

Los elementos que definen la diferencia entre estas concepciones y la de progreso son:

- El espacio de la vida comunal, el territorio es animado, espiritual y sagrado; por lo tanto, la relación de los seres humanos con él no es utilitaria sino de reciprocidad.
- La comunidad es considerada como parte de un universo de relaciones integrales y duales: individuo/comunidad, privado/comunal, macho/hembra, sagrado/profano, mundo/submundo, poder social/poder individual, entre otras.
- Se constituyen estados sociales colectivos, con mayor control social y menos individualización; la familia ampliada se entiende como una construcción de lo social.
- Las transacciones materiales y simbólicas van más allá del lucro. Los capitales simbólicos y políticos prevalecen sobre los económicos.
- El sistema económico comunal está basado en el proceso de intercambio en reciprocidad, donde prevalece el dar antes que el recibir.

2) Las diversas culturas en Bolivia (aymara, quechua, guaraní, chiquitana, entre las mayoritarias) ven al progreso como una concepción del mundo que genera inequidad y desigualdad. Los pueblos indígenas han sido los que menos gozaron de los beneficios de este tipo de progreso. Por lo tanto, progreso y desarrollo están directamente relacionados con formas de explotación económica, avasallamiento cultural y desconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas.

3) Los participantes en la mesa insistieron de diversas maneras en que es necesario tener un sentido más crítico y atento a los paquetes tecnológicos que vienen a través de la cooperación y de las estrategias internacionales de los países hegemónicos. Esta forma de cooperación, sostuvieron los participantes, tiene condiciones que antes que cooperar destruyen las formas culturales de vida.

## Comentarios finales

Desde mi perspectiva, el debate careció de un marco conceptual más próximo a las demandas de la gente y más alejado de la nostalgia y maniqueísmo indianista con que se trató el tema. Del mismo modo, el énfasis

de una visión mesiánica de la cultura aymara, principalmente, o de los llamados pueblos originarios, generó un círculo cerrado y poco reflexivo del proceso de desarrollo humano en el que está inmerso Bolivia; esta visión, además, mete a todos los pueblos en una misma bolsa.

Las demandas y quejas históricas de los movimientos y la intelectualidad indígenas comienzan a ser repetitivas y sin mucho contenido propositivo y autocrítico. Sus ponencias, en la mayoría de los casos, nacen de una visión antropologizada o lingüística, montada en cabalgadura política, que distorsiona el debate y atrae voluntades que chocan con las reales dinámicas de la sociedad boliviana y de los propios pueblos indígenas.

Hay aportes importantes desde la visión de la "economía comunitaria" que pretende cambiar el paradigma del intercambio en la sociedad, insertando otros elementos relacionados con la "reciprocidad". En estas visones, la reciprocidad se constituye en el motor de los procesos de desarrollo social, cultural, político y económico.

Entender al mercado como parte de la comunidad, que se funda y muere en ella, y no como un elemento suprasocietal que actúa con manos invisibles y mágicas sobres el destino de la gente, supera la visión utilitaria del mundo y de las cosas y nos integra a una visión anímica del entorno en el que las personas viven y mueren. Son estos conceptos que, con mayor reflexión, pueden proponer al mundo nuevas formas de relaciones humanas más equitativas.

MESA DE TRABAJO

# Colonización / Descolonización[1]

La mesa de trabajo dedicada al tema "Colonización / Descolonización" convocó a una elevada cantidad de participantes, entre 30 y 50 personas en los diversos momentos de un prolongado debate. La amplitud del tema planteado dio lugar a una discusión que intentó abarcar los múltiples aspectos involucrados en estos dos procesos –colonización y descolonización–. El resultado de esa dinámica fue que permitió, como logro, una amplia y democrática participación de todos los interesados; pero, por otro lado, por la misma amplitud del tema, el riesgo de la dispersión estuvo continuamente presente en el debate.

La relación de la temática establecida para esta mesa de trabajo con el tema general del foro se dio en torno al concepto de "progreso" que, según varias intervenciones, fue una imposición colonial de Occidente a los pueblos y las culturas originarias. Este concepto entendido, sobre todo, como bienestar material y acumulación individual de bienes, y enmarcado en una visión puramente utilitaria y depredadora de la naturaleza, se habría impuesto sobre cosmovisiones, organizaciones y formas de vida originarias caracterizadas, en contraposición, por una noción del bienestar integral material y espiritual, por la posesión y utilización de bienes de forma comunitaria y por una relación de respeto y reciprocidad con la naturaleza. Así, el debate, desde su inicio, estuvo marcado por la oposición casi insalvable entre los valores de Occidente y los de los pueblos indígenas, particularmente andinos.

Varias intervenciones recalcaron los dos componentes o momentos del proceso de colonización: la fuerza y la ideología. El primero de ellos, la

1 Síntesis elaborada por Rubén Vargas de la Mesa de Trabajo dedicada al tema "Colonización / Descolonización".

fuerza, llevó a una amplia discusión, casi siempre en tono de denuncia, de la historia de la conquista española y sus secuelas de violencia, muerte, destrucción de formas de organización política y social y explotación. La utilización de la fuerza para la dominación de las culturas originarias, sin embargo, no cesó según estas visiones con la conquista sino que se prolongó a lo largo de la historia republicana. El segundo, la ideología, fue planteado, analizado y discutido como la continuidad de un proceso de imposición de ideas y creencias que se originó en la conquista, se estableció en la Colonia y sus instituciones, continuó casi sin variaciones a lo largo de la época republicana para llegar hasta el presente, encontrando siempre renovadas formas de resistencia por parte de los pueblos originarios. Algunas intervenciones, especialmente de personas que se identificaron como aymaras, caracterizaron al actual Estado boliviano como una continuación sin variaciones de la Colonia española e insistieron en que no representa a las mayorías indígenas ni en su estructura política ni en sus dimensiones económicas y culturales.

Las consideraciones sobre la descolonización, por su parte, también abarcaron muchos aspectos; sin embargo, los relacionados de manera amplia con la cultura fueron los que suscitaron mayores intervenciones y discusión. El reconocimiento de que la descolonización es un proceso y que, por lo tanto, abarca múltiples espacios de acción, fue uno de los pocos consensos mayoritarios.

Para algunos participantes, la verificación de un estado de sometimiento es el primer paso necesario para la descolonización: "Conocer la historia de la colonización para liberarnos", como resumió uno de los participantes. En esta perspectiva se inscribieron numerosas intervenciones, desde las que recapitularon los diversos momentos históricos de la colonización hasta los de carácter testimonial que pusieron en el debate las actuales formas de sometimiento y discriminación de las que son víctimas los pueblos y las culturas originarias. En esta discusión también fue notoria, sino exclusiva, la participación aymara.

Entre los campos de acción para avanzar en el proceso de descolonización se identificaron prioritariamente a la educación, la comunicación y el reconocimiento pleno de la ciencia, la tecnología y los saberes originarios. Sobre el primero, fue insistente el planteamiento de la necesidad de "una educación en nuestra propia cultura" que reivindique, en primer lugar, el uso de la lengua. Sobre el segundo, se discutió ampliamente sobre el efecto que tienen los medios de comunicación masiva en la transmisión e imposición de la ideología dominante. En este punto, las proposiciones se

orientaron a la necesidad de los pueblos indígenas de contar con medios de comunicación propios rescatando, por ejemplo, la experiencia de las radios comunitarias. Los aportes de la ciencia y la tecnología originarias, especialmente las andinas, también fueron discutidos con amplitud, sobre todo porque se trata de saberes que establecen una relación de respeto y reciprocidad con la naturaleza. En oposición, la ciencia y la tecnología occidentales fueron duramente criticadas por su carácter depredador.

También fueron discutidas en amplitud las dimensiones políticas de la descolonización. El punto de partida de este aspecto del debate fue, casi siempre, la constatación de la naturaleza "colonizada" del actual Estado boliviano y, en consecuencia, de su inadecuación a la realidad y necesidades de las grandes mayorías, es decir, de los pueblos indígenas. A partir de esta constatación, las posiciones expresadas fueron muy diversas. Para algunos participantes, una real descolonización política pasa por el desconocimiento del actual Estado boliviano y, como alternativa, la práctica de las formas organizativas del ayllu andino. Para otros, el problema debe ser asumido, más bien, en el marco de una interculturalidad efectiva que plantee las condiciones políticas para una convivencia: "Descolonización es también reconocer a las otras culturas, hacer viable la convivencia". Finalmente, en la discusión de las dimensiones políticas del proceso de descolonización estuvo también presente la Asamblea Constituyente. Para varios participantes, ésta podría constituirse en el escenario positivo para el debate y la constitución de un tipo de Estado que represente a las diversas culturas que habitan el territorio boliviano.

En resumen, la amplitud del tema planteado para el debate en esta mesa de trabajo permitió, sobre todo, un espacio de expresión de diversas posiciones cuyos razonamientos, en general, acentuaban la oposición casi insalvable entre los valores, ideas y creencias considerados occidentales y los reconocidos como originarios. Sin embargo, aunque en menor medida, también se plantearon posiciones que valoraban propositivamente la posibilidad de construir un espacio de diálogo y convivencia intercultural.

# Los protagonistas

Fotografías: Eric Bauer



Mujeres participantes desde la diversidad cultural





Del debate y discusión abiertos, a las mesas de trabajo.





Compartiendo los resultados del análisis.






El debate sobre el tema Progreso fue puesto en escena por el "Teatro Zurdo".



El Foro, un espacio de encuentro.



El ritual de agradecimiento a la Pachamama.





Un *apthapi* cerró el evento y se constituyó en una metáfora de lo vivido durante tres días: compartir en la diversidad.

# Los autores

## Guadalupe Cajías de la Vega

Periodista e historiadora. Fue corresponsal de medios de comunicación de Estados Unidos, España, Colombia y México. Investigadora y columnista de periódicos nacionales. Consultora de la Fundación Milenio, Fundación Friedrich Ebert, CAF, BID, PNUD y Convenio Andrés Bello en temas de comunicación social y reformas estructurales aplicadas en Bolivia y la integración regional. Actualmente se desempeña como Delegada Presidencial Anticorrupción de la República de Bolivia.

## Enrique Camargo Manuel

Guaraní. Cargos que ha desempeñado: dirigente de la Comunidad Guaraní; responsable de Educación en el Pueblo Guaraní; presidente de la Asamblea del Pueblo Guaraní; viceministro de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios; consultor en Educación Intercultural Bilingüe; representante de la Comunidad Guaraní en La Paz.

## Javier Hurtado

Sociólogo. Obtuvo su doctorado en Berlín, en 1984. Es propietario de la empresa Irupana, elegida como iniciativa de "emprendedores sociales excepcionales" por el Foro Económico Mundial, instancia en la que participa desde 2002.

## Jorge R. Miranda Luizaga

Doctor en filosofía, literatura y química de la Nordrheinwestfälische Technische Hochschule zu Aachen (Alemania). Experto en filosofía antropológica y docente de filosofía comparada en la misma universidad hasta 1994.

Desde esa fecha trabaja como experto en políticas indígenas en el marco de la Ley de Participación Popular. En la actualidad es Jefe de la Unidad Técnica de Límites Político Administrativos del Ministerio de Desarrollo Sostenible para la implementación de la Ley 2150.

### Adán Pari Rodríguez

Nació en 1965 en Chajnacaya, Potosí. Licenciado en Lingüística Andina y Educación Bilingüe por la Universidad Estatal de Cuenca-Ecuador (posgrado). Egresado de la especialidad Gerencia Educativa de la Universidad Andina Simón Bolívar, La Paz. Magíster en Educación Intercultural Bilingüe. Especialidad en Formación Docente, UMSS-PROEIB Andes, GTZ, Cochabamba. Desde enero de 2004 es Director Nacional de Educación Intercultural Bilingüe del Ministerio de Educación.

### Félix Patzi

Estudió en la carrera de Sociología en la Universidad Mayor de San Andrés, posteriormente hizo su maestría en Desarrollo Rural en CIDES–UMSA y actualmente prepara su tesis doctoral sobre la forma liberal y comunal de la política. Es profesor titular de las carreras de Sociología y Ciencias de la Educación en la Universidad Mayor de San Andrés.

### Pedro Pinto Supepí

Chiquitano, nacido en Santa Rita, comunidad cercana a Concepción (provincia Ñuflo de Chávez, Santa Cruz). Fue dirigente de la Secretaria de Educación y responsable de la Secretaria de Tierra y Territorio de la Central Intercomunal de las Comunidades de Concepción (CICC). Fue técnico del Programa de Alfabetización Chiquitano-guarayo (UNICEF). Actualmente es orientador del Bachillerato Humanístico Pedagógico en Concepción.

### Luis Rojas Aspiazu

Nació en 1929. Licenciado en Psicología por la Universidad Nacional de Tucumán en 1956. Fue Jefe del Departamento de Investigaciones Culturales y Responsable de la Investigación Psicosocial del Instituto de Investigación Cultural para la Educación Popular (INDICEP), Oruro, 1969-1971. Director del Sistema de Desarrollo y Educación no Formal para Culturas Nativas Ayni Ruway de 1979 a 1992. Catedrático de talleres de Educación no Formal, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, 1985. Nominado para el Premio Internacional The Right Livelihood, Es-

tocolmo, Suecia, 1994. Director de Ediciones Runa (1964-2004). Ha publicado los libros: *El educador y la comunidad campesina* (1981), *América no es una utopía* (1993), *El orden y el caos* (1996) y *Lengua, educación y violencia* (2003).

## Simón Yampara H.

Aymará, sociólogo, investigador andinista, asesor principal de la Fundación Andina SUMMA QAMAÑA y Director General, docente del INTI ANDINO, sede sur UPEA.

## Walter Degadillo Terceros

Ingeniero y antropólogo, especialista en temas de equidad social e intercultural. Realizó trabajos sobre participación social y organizacional, campesina e indígena, en la gestión municipal (departamentos de Cochabamba y Potosí). Actualmente trabaja para el programa PADEP de la cooperación alemana GTZ.

## José Luis Laguna Quiroga

Nació en Sucre. Sociólogo, con estudios de postgrado en planificación, economía ambiental y comunicación, antropología andina, ciencias sociales. Trabaja como consultor privado en organismos de desarrollo en América Latina con pueblos indígenas.

## Rosa María Balcázar

Socióloga y Trabajadora Social (UMSA). Tiene un Diplomado en Género y Desarrollo (UMSA-CIDES). Trabaja en el PADEP/GTZ como Asesora Local en enfoque de género en el Componente 3 Equidad Social.

## Teresa Flores

Es máster en Política Ambiental, especialista en desarrollo sostenible, la Amazonía, género, pueblos indígenas y medio ambiente.

## Michael Wiersing Sudau

Nació en Alemania en 1973. Estudió Historia del Arte y Relaciones Internacionales en universidades en Omsk (Siberia, Rusia) y de Essex (Gran Bretaña). En los últimos años ha trabajado en los tres países de los andes centrales, actualmente se desempeña en un proyecto en el Parque Nacional en Toro Toro, Bolivia.

## Wilder Molina A.

Sociólogo, magíster en Ciencias Sociales, investigador sobre movimientos sociales y cultura política en el Beni. Fue miembros del equipo de CIDDE-BENI (Trinidad) e investigador del PIEB. Profesor de sociología jurídica y asesor metodológico en UNIVALLE-Trinidad. Ha publicado el libro Sociedad local y municipios en el Beni (2002).

## Yuri F. Tórrez R.

Licenciado en Comunicación Social por la Universidad Católica Boliviana y licenciado en Sociología por la Universidad Mayor de San Simón. Tiene una maestría en Ciencia Política del CESU-UMSS. Ha dirigido, con el apoyo del PIEB, la investigación Los jóvenes en democracia. La cultura política de la juventud cochabambina (2003).

## Anja Tautenhahn de Méndez

Nació en Merseburg, Alemania. Licenciada de Ciencias de la Traducción e Interpretación por la Universidad de Leipzig (idiomas ruso y castellano) con períodos de estudio en Rusia y España. Vive en Bolivia desde 1999 y trabaja desde 2001en la GTZ.

## Rubén Vargas

Escritor, periodista y docente. Ha publicado los libros *Señal del cuerpo* (1986) y *La torre abolida* (2003). Ha sido editor de las secciones culturales de los periódicos Presencia, La Prensa y Pulso. Enseña en la carrera de Literatura de la UMSA y en los talleres de formación de investigadores en ciencias sociales del Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB).